

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE SOCIOLOGÍA Y CIENCIAS POLÍTICAS**

**DISERTACIÓN PREVIA A LA OBTENCIÓN DEL TÍTULO DE
SOCIÓLOGA CON MENCIÓN EN DESARROLLO**

**“EL ROL DE LA MUJER INDÍGENA EN LA COMUNIDAD INTI
WAYKUPUNKU DEL CANTÓN OTAVALO - PROVINCIA DE
IMBABURA”**

ESTEFANÍA TORRES EGAS

DIRECTOR: NELSON REASCOS

QUITO, 2015

Agradecimientos

Agradezco a los pobladores de la comunidad *Inti Waykupunku*, en especial a Mamita Esperanza, por tratarme como a una hija más, y alentarme en mis estudios. A Luzmila Tocagón, Rosa Caiza y Luz María Otavalo, por colaborar conmigo en todo el proceso necesario para realizar esta investigación; por compartir sus conocimientos y su sabiduría, su cotidianidad, su confianza, su reciprocidad y sus inquietudes.

A la familia Mejía, por acogerme cálidamente y tratarme como un miembro más en su hogar durante mi estadía en la comunidad.

A todos los amigos y amigas que se estuvieron presentes en este proceso, por escucharme y por devolverme a la realidad con gran sentido del humor.

Asimismo, quiero expresar mi más sincera gratitud a Nelson Reascos, por sus consejos, por acercarme a la labor sociológica, por haber sido mi guía permanente; y, por haberme transmitido sus conocimientos.

A mi madre, por su paciencia y fortaleza; a mi padre, por su infinito apoyo; a Emilia, por ser amiga y confidente; a Diana, por ser un ejemplo en mi vida; y, a Santiago, que aunque discrepemos en la mayor parte de cosas, me ha motivado a seguir adelante en este camino.

Listado de siglas presentes en el texto

CONAIE	Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador
FODERUMA	Fondo de Desarrollo Rural Marginal
FICI	Federación Indígena Campesina de Imbabura
IEPS	Instituto Nacional de Economía Popular y Solidaria
IERAC	Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización
MAGAP	Ministerio de Agricultura Ganadería Acuacultura y Pesca
MESSE	Movimiento de Economía Social y Solidaria del Ecuador
UNOCIGS	Unión de Organizaciones y Comunidades Indígenas de González Suárez

Cuadro de contenidos

INTRODUCCIÓN	1
1. CAPÍTULO I.- COSMOVISIÓN ANDINA	6
1.1 Racionalidad andina	10
1.1.1 Principio de relacionalidad	11
1.1.2 Principio de correspondencia	12
1.1.3 Principio de complementariedad	14
1.1.4 Principio de reciprocidad	16
1.2 El ayllu como organización social, política y económica	24
1.3 Cosmogonía y cosmovisión andina	26
1.3.1 La pacha	28
1.3.2 Ritmo andino o tiempo	29
1.4 Religiosidad andina	32
1.4.1 Las madres sagradas e hijas predilectas de la pachamama	35
2. CAPÍTULO II.- UNIVERSO FEMENINO EN EL MUNDO ANDINO	37
2.1 El mito del Kari y la Warmi	38
2.2 Feminidad en el mundo andino	40
2.2.1 La wawa o niña	43
2.2.2 Warmiwamra o joven	44
2.2.3 Kari y Warmi en matrimonio	45
2.2.3.1. Noviazgo	46
2.2.3.2. Maternidad	47
2.2.3.3. Embarazo	48
2.3 Configuración de los cuerpos andinos	50
2.4 Enfrentamiento marital	51
2.5 Salud y enfermedad	53
3. CAPÍTULO III.- LA COMUNIDAD DE INTI WAYKUPUNKU PROVINCIA DE IMBABURA	57
3.1 Ubicación geográfica, situación ecológica y contexto histórico, socio - económico y político – institucional	57
3.1.1 Ubicación geográfica	57
3.1.2 Situación ecológica	59

3.1.2.1. Manejo y control territorial.....	59
3.1.3 Contexto histórico	62
3.1.3.1. Toma de tierras.....	65
3.1.3.2. Comunidad Inti Waykupunku	70
3.1.4 Contexto político – institucional	78
3.1.5 Contexto socio – económico.....	79
4. CAPÍTULO IV.- EL ROL DE LAS MUJERES DE LA COMUNIDAD INTI WAYKUPUNKU	84
4.1 Historia de hombres y mujeres otavalos en torno al tejido.....	86
4.2 El tejido como manifestación social.....	90
4.3 Cosecha de la totora.....	91
4.3.1 Proceso del tejido.....	96
4.3.2 Enseñanza del tejido.....	103
4.3.3 Revalorización del tejido.....	104
4.4 Relación del espacio femenino andino en torno al tejido	106
4.5 Retos de la comunidad Inti Waykupunku en el desarrollo rural.....	108
5. CONCLUSIONES.....	112
6. BIBLIOGRAFÍA	114
7. ANEXOS	118
7.1 Anexo glosario <i>kichwa</i> – castellano	118
7.2 Anexos fotográficos.....	124

INTRODUCCIÓN

El siguiente estudio se encuentra motivado por dudas e incertidumbres que surgen en torno a algunos aspectos de la vida de los indígenas. Cerca de 500 años los llamaron indios, por décadas les denominaron como indígenas y ahora comienzan a denominarse por el nombre de sus pueblos o naciones.

Las comunidades andinas han estado bajo el dominio de los Incas, de los colonizadores españoles, del Estado y de la sociedad nacional. A pesar de las diferentes dominaciones, las comunidades de Los Andes han sobrevivido manteniendo sus formas productivas y organizativas, sus tradiciones y costumbres, su idioma; en definitiva, de toda una cultura; y aunque son la mayoría en el Ecuador, siguen viviendo en condiciones de pobreza y muchos de ellos en condiciones de extrema pobreza ya que sobreviven con uno o dos dólares diarios.

Esto les ha permitido identificarse como un grupo social étnicamente diferenciado, manteniéndose relativamente fuera de la sociedad nacional. Esta resistencia se ha conseguido gracias a la gran capacidad de adaptación, lo que ha implicado grandes transformaciones en el modo de producción, así como en la estructura social de la comunidad. Por un lado, el modelo hacendatario fragmentó las organizaciones y relaciones sociales y, por otro, el sistema económico capitalista, junto con el Estado modernizador desarticuló y distorsionó la estructura social, lo que aceleró la incorporación de este grupo a la sociedad mercantil y a la vida política. Sin embargo, por las condiciones asimétricas de poder, sigue manteniéndose como un grupo subordinado del ámbito económico y político.

La forma de organización de todas las prácticas de la vida del *runa* es el *ayllu* o familia, la unión de *ayllus* da como resultado la comunidad. Por medio de la comunidad se articulan relaciones con el cuerpo colectivo, con el Estado y la sociedad en general. En el *ayllu* podemos evidenciar la organización social, política, economía y es el espacio simbólico y material para los pobladores andinos, donde se efectúan relaciones de reciprocidad, solidaridad, conflictividad y más. También esta familia ampliada mantiene fuertes vínculos

sin jerarquías con seres animados e inanimados, orgánicos e inorgánicos, en fin con todo el Universo. Además, es la institución que configura al campesino indígena, adquiriendo un carácter cohesionador para la identificación y reivindicación de su propia identidad, por medio de la lucha política.

En la siguiente investigación se ha profundizado en los estudios realizados acerca del rol de las mujeres indígenas. El rol, denominándolo como “*Rol Andino*” y no en el sentido occidental, sino entendido el *Rol Andino* como un término que proporcione la estructura básica social del Mundo Andino. En este sentido, el Ser Humano Andino no es un sujeto, ni el centro de la actividad, es un medio de relacionalidad, que se configura en la medida que pueda relacionarse con todos los seres del cosmos. En este caso, la mujer es un actuante y operante, y el rol se comprende como las tareas principales de la mujer dentro de la comunidad.

Al tener un país intercultural, plurinacional y multiétnico, se hace referencia a ‘los otros’ desde una mirada occidental, la misma que permite comprender la cosmovisión de las diferentes culturas, nacionalidades y etnias que existen en el territorio ecuatoriano; mientras que, por otra parte, es oportuno estudiar el rol de las mujeres indígenas campesinas por lo que, muchas de las veces se tiende a invisibilizarlo o minimizarlo.

Además, Estermann (1998) menciona que, la mujer indígena soporta discriminación y marginalización de manera triple: sexual, social y culturalmente. Sin embargo, ella es la portadora de una riqueza sapiencial inconsciente y subterránea que ella misma ignora. De esta manera, es oportuno tomar el rol de las mujeres en la comunidad indígena como estudio ya que, estos pueblos al tener una apreciación diferente del mundo, son criticados por ciertas costumbres y prácticas que pueden parecer arcaicas o irracionales, vistas desde la lógica dominante. Por lo tanto, este estudio se enfoca en el rol de las mujeres indígenas de la zona norandina como una oportunidad de conocer la cosmovisión andina desde su universo femenino.

Por consiguiente, esta investigación aborda las prácticas de las mujeres de la comunidad *Inti Waykupunku* y la manera cómo las estructuras externas (instituciones estatales y no gubernamentales) inciden en la reproducción social, cultural y económica de las mujeres de esta comunidad. Frente a este hecho queremos saber qué medidas incorporan ellas como estrategias de supervivencia.

A raíz de este contexto se podrá evidenciar la relación e intervención con los proyectos que se desarrollan en las diferentes comunidades, como por ejemplo, el direccionamiento de la empresa comunitaria “*Tотора Sisa*” que surge en la parroquia San Rafael, aledaña a la comunidad en estudio; la que tiene como objetivo incentivar la elaboración de artesanías con totora y el desarrollo del turismo local.

A partir del análisis de las estructuras externas (estatales y no gubernamentales) conjugadas con las estructuras internas (memoria colectiva), se podrá explicar una de las prácticas que trasciende la vida de las mujeres de esta comunidad, el tejido con la totora para la elaboración de esteras, el cual recrea un espacio de feminidad, permite identificación, valorización y empoderamiento de esta actividad; a la vez que revela las enseñanzas que deja el tejido como práctica de reproducción material socio-cultural en las mujeres de *Inti Waykupunku*.

La perspectiva teórica que se utilizó en esta investigación hace referencia a la Cosmovisión Andina, para lo cual se abordarán estudios de: Luz María de la Torre, Josef Estermann, José Sánchez Parga y Enrique Mayer, entre otros; los cuales han aportado con investigaciones profundas acerca de la estructura del Mundo Andino, corriente indigenista que surge para estudiar las culturas de americanas y los procesos por los que atraviesan.

La siguiente investigación utilizará como método la etnometodología, que permite abordar la investigación de manera cualitativa y que a la vez, ofrece la posibilidad de trabajar con métodos cuantitativos. La etnometodología es una propuesta básica de la sociología que ofrece una perspectiva particular acerca de la naturaleza e indagación del orden social (Firth,2010:598). Así, el trabajo de campo con sus respectivas fases brindará un mejor entendimiento acerca del rol y las prácticas de las mujeres.

El estudio de campo se desarrolló en la comunidad de *Inti Waykupunku* perteneciente a la parroquia González Suárez del cantón Otavalo, ubicado en la provincia de Imbabura. El primer acercamiento se realizó por medio de Esperanza Mejía, partera, curandera, enfermera, *yachak* de la comunidad.

Una vez realizada la socialización con las autoridades correspondientes y con la colaboración de Esperanza Mejía y su familia se dio la oportunidad de permanecer durante dos periodos.

El primer periodo, tuvo una duración de cuatro semanas, el cual permitió asistir, participar y colaborar con la comunidad, en *minkas*, celebraciones, etc. Además, se ejecutó un levantamiento de información, en el que se abordó el diagnóstico situacional de la comunidad: ubicación geográfica, situación ecológica y contexto histórico, socio-económico y político–institucional. Lo cual, permitió conocer acerca de la organización, social, política y económica; días festivos, migración, proceso productivo, servicios, salud, educación, etc.

El segundo periodo tuvo una duración de dos semanas y requirió una participación activa dentro de la comunidad. Se pudo observar y participar con especial énfasis el rol y las prácticas de las mujeres en la comunidad y de manera más cercana a sus formas de producción; la agricultura, la ganadería y de manera especial el tejido con la totora, práctica que realizan en su mayoría mujeres, ellas elaboran especialmente esteras. Este es un ingreso económico significativo para el hogar, ellas mencionan que cuando no tienen dinero “*la totora es una mina de oro*” y cuando no hay trabajo “*la totora es trabajo*”. Además, de ser un ingreso económico, la artesanía con totora ha incentivado al desarrollo del turismo local.

La investigación consta de cuatro capítulos. A continuación, se explicará de manera concisa cada capítulo para tener una visión general y brindar un mejor entendimiento del estudio.

En el **primer capítulo** se profundiza en la cosmovisión andina, lo que permite un acercamiento a la cultura indígena para así entender de mejor manera su modo de sentir, conocer el mundo andino, a través de las vivencias y experiencias obtenidas en la investigación de campo.

El **segundo capítulo** se centra en la *warmi* y los diferentes aspectos que ella desarrolla en la cultura indígena, así como la situación en la que se encuentran los indígenas en las esferas política, social y económica.

El **tercer capítulo** aborda el diagnóstico situacional de la comunidad: ubicación geográfica, situación ecológica y contexto histórico, socio-económico y político–institucional.

Finalmente, en el **cuarto capítulo** se desarrolla el estudio de campo, el cual da respuesta a inquietudes señaladas y algunas que puedan surgir en el proceso de la investigación a raíz del planteamiento principal que es observar la reproducción material de las mujeres de esta comunidad y cuáles son las posibles estrategias que la comunidad ha introducido para su supervivencia.

1. CAPÍTULO I.- COSMOVISIÓN ANDINA

La región andina por un lado, en **sentido geográfico** como el espacio montañoso de América del Sur, se extiende por los países de Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú y Bolivia hasta las partes del norte de Argentina y Chile. Por lo que el término Mundo Andino se encuentra designando a las culturas especialmente a las de América del Sur, que a pesar de las dificultades geográficas, condiciones climáticas hostiles de la región, por su diversidad de pisos ecológicos y microclimas, han surgido diversas culturas, de las cuales la cultura Inca es la más conocida. De esta manera, “el hombre andino, cultivando esta región peculiar, viene elaborando como expresión de la coexistencia con su medio natural, un modo determinado de vivir, actuar y concebir” (Estermann,1998:53).

El Mundo Andino, aparte de su específica condición material que permitió el surgimiento de distintas culturas con un peculiar modo de concebir el mundo, dio paso a un cierto modo integral de vivir. Así “lo andino” se ha concebido como una categoría cultural para los diferentes pueblos que se desarrollan en su interior. A pesar de una gran variedad de expresiones culturales, sus propias formas de organización, sus lenguas, tradiciones, etc., se identifican con lo andino, como el común de todas esas manifestaciones culturales, lo cual permite hablar de una cultura andina.

El Mundo Andino, le pertenece no sólo al pueblo andino, sino a todo aquel que se sienta perteneciente a un cierto modo de concebir el mundo. El ser humano andino vive y se desarrolla en este espacio peculiar y lo hace por medio de la comunidad, a través de esta se manifiesta la organización social, económica y política en el Mundo Andino. Entonces, al congregar estas categorías de espacialidad, culturales y étnicas nos revela al mundo andino como una totalidad, y por lo tanto como productor de conocimiento, tecnología, arte, historia, etc.

Desde hace casi cinco siglos, las comunidades de Los Andes se han visto sujetas a las dominaciones de la colonización española y de las sociedades nacionales surgidas en la

independencia; sin embargo, bajo los diferentes regímenes de dominación económico y político las comunidades andinas han sobrevivido conservando sus formas productivas y organización, su tecnología, conocimiento milenario, su ritualidad, su lengua, sus costumbres y tradiciones, en definitiva toda una cultura (De la Torre,1997:11).

El mismo hecho de reconocerlos y determinarlos como grupo social, étnicamente diferenciado, los ha mantenido relativamente al margen de la integración social nacional. Esta resistencia es evidente en su capacidad de adaptación, sin que ello dejara de implicar profundas transformaciones tanto en las condiciones productivas como en la estructura social de la comunidad (Sánchez-Parga,1984:12).

Por otro lado, el término Andino al representar una **categoría étnica**, refiriéndose al hombre andino, no sólo representa al ser humano prehispánico, sino al ser humano que se sienta identificado con el ámbito geográfico, social y cultural andinos. Cabe mencionar que, a lo largo de los años, al *runa*¹ se le ha nombrado con los siguientes términos; “indígena” que proviene del latín, *indiusgenitus*, que significa nacido como indio, de origen indio. La palabra “indígena” es un constructo de la antropología para denominar no sólo a la gente autóctona andina sino a los originarios de todas culturas en todo el mundo. Por lo que no lleva la misma connotación histórica que la palabra “indio”, la cual es una nominación producto de la conquista, que no corresponde como autoconstrucción de las personas así denominadas. Este término aparte de ser resultado de un error histórico, tiene una connotación despectiva, y hasta en la actualidad se sigue utilizando como un insulto de mal gusto; mientras que “*runa*” es el vocablo *kichwa* que significa “hombre” o “ser humano”, que se refiere a la gente autóctona (Estermann,1998:53-54).

El *runa* es el cuerpo social constituido en la familia y después en la comunidad. Entonces, el *runa* es *runa* en la medida que este se siente perteneciente a la comunidad, ya que a través de esta será posible la reproducción simbólica y material. Por lo tanto en todas las esferas de la vida del *runa* el beneficio o/y el perjuicio no es individual sino colectivo.

¹ *Runa* es el vocablo andino para referirse al hombre o ser humano y es usada por los pobladores andinos para referirse a la gente autóctona de origen pre-hispánico.

Entonces cuando hablamos del *runa* enseguida nos remitimos a la identificación del cuerpo colectivo. Es a raíz de esa identificación que se puede evidenciar desde esa dimensión colectiva los principios de solidaridad, reciprocidad y redistribución del mundo andino.

Al hacer referencia al mundo andino, es importante diferenciar lo que se denomina “indigenismo” o “pan-andinismo”. El indigenismo es un movimiento sociopolítico y cultural que pretende restaurar la sociedad *runa*. Mientras que, el pan-andinismo refleja un programa político que pretende unificar la región en un espacio económico (Estermann,1998:57-58).

En los setenta las organizaciones de las comunidades andinas empiezan a denominarse e identificarse como indígenas, permitiendo la re-significación de este término, lo que dio paso a una diferenciación histórica sociocultural y una conquista política (Sánchez-Parga,2009:). Por un lado, la apropiación de esta identidad no sólo les diferencia sino resiste al proceso de homogenización de la cultura dominante. Por otro, la conformación del movimiento indígena reivindicó la posición (desigualitaria) del *runa* ante el Estado y la sociedad nacional.

En este sentido Sánchez-Parga (2009) menciona que ser indígena sólo puede ser en la medida que hay un reconocimiento recíproco del “otro” o si no se vuelve producto y objeto del discurso. Ya que el identificarse parte de reconocer las diferentes culturas de las que se procede y todo acercamiento con otras culturas tiene que ser fruto de un reconocimiento recíproco.

Cabe mencionar que en la sierra ecuatoriana el movimiento indígena adquiere un carácter indispensable para las comunidades por los logros obtenidos, mientras que, en el oriente estos pueblos no adquieren la misma cohesión, necesaria para identificarse con este movimiento y han optado por la identificación por sus nombres propios. En ellos el discurso se revela por obtener reconocimiento desde su pluralidad.

La cultura andina es por excelencia una cultura oral y visual, el *runa* se relaciona con el cosmos a través de una red de vínculos, basados en principios, que se explicarán detalladamente más adelante, los cuales son: relacionalidad, correspondencia, complementariedad y reciprocidad; que a su vez, se expresan por una serie de formas y medios, el modo de vivir, la organización política, la económica, la estructura social de la familia, del *ayllu*, de la región, los ritos, las costumbres, las creencias, el arte y la religiosidad (Estermann,1998:66).

En la cultura andina la palabra escrita (en castellano o *kichwa*) es un medio secundario, más no es su forma privilegiada de expresión. Si bien la escritura se ha incorporado en el transcurso de los años, para el *runa* no es el instrumento más adecuado. La forma predilecta de expresarse es en las celebraciones, el arte, el culto, etc. Por este motivo se evidencia la importancia de la tradición en el mundo andino porque es en ese instante que la memoria colectiva se hace presente (Estermann,1998:66).

De esta forma, para el hombre andino la tierra y el agua son los elementos principales de la base económica, simbólica, política, cultural y ritual de las comunidades andinas y por medio de la cual van a configurar su vida entorno a estas. A partir de estos elementos se desarrollan prácticas, conocimientos y sabidurías y estos son los principales factores que han movilizado políticamente a los indígenas (De la Torre,2004:25-26).

En este sentido, en el discurso moderno encontramos una relación de dependencia que se encuentra en el valor económico de las cosas, sobre su valor de uso. Sin embargo, en el mundo andino se puede evidenciar lo contrario, el valor de uso de las cosas es fundamental para la existencia del *runa*, no sólo le permite la reproducción material para la vida, sino se identifica con una cultura y ha desarrollado un sistema social, político y económico armónico con su entorno. Es de esta manera como el hombre andino configura su vida, a través de una interminable red de vínculos que mantiene con el cosmos, donde cada parte es importante. Además de tener un significado simbólico, tiene un valor en la vida y la manera como se relaciona con está, posibilitando la reproducción de la vida, permitiendo la existencia del hombre andino.

En la siguiente apartado hace referencia a la racionalidad andina, la cual permite tener un mejor entendimiento de la forma peculiar de concebir la realidad para los pobladores del Mundo Andino.

1.1 Racionalidad andina

La racionalidad es una concepción abstracta de la realidad, por lo que es un cierto modo de concebir la realidad, una manera característica de interpretar la experiencia vivencial que es colectiva, un modo englobante de entender los fenómenos, un esquema de pensar, una forma de conceptualizar las vivencias, un modelo, paradigma de representar el mundo (Estermann,1998:88) “La racionalidad es el producto o resultado de un esfuerzo integral (intelectivo, sensitivo, emocional, vivencial) del hombre para ubicarse en el mundo que le rodea” (Estermann,1998:89).

La filosofía occidental siempre está buscando el principio, el fundamento y axioma irreductible de la realidad, incluso en la época contemporánea se sigue pensando que el inicio es un ente substancial. Para la filosofía andina, el *arjé* o inicio no es un ente substancial, sino la relación, sin que esta, se limite a la relación personal. Por lo que, en la filosofía andina “el arjé es la relacionalidad del todo, la red de nexos y vínculos que es la fuerza vital de todo lo que existe. Y no ‘existe’ nada sin relación” (Estermann,1998:98).

Por lo tanto, el acceso del hombre andino a la realidad no es la razón, sino como lo menciona Estermann (1998), es la diferente manera de sentir su entorno (que tampoco es irracional), por medio de los sentidos, sentimientos, emociones y relaciones cognoscitivas, para-psicológicas (presentimientos, comunicación telepática). “El *runa* siente la realidad más que la conoce o piensa. La razón es un ayudante o complemento que sólo tiene razón en la medida en que el conocimiento adquirido pueda ser corroborado por las capacidades no racionales” (Estermann,1998:102).

A continuación, se expondrán los principios que configuran la vida de los pobladores andinos. Estos principios serán de gran importancia para entender la organización social, económica y política de las comunidades andinas.

1.1.1 Principio de relacionalidad

La racionalidad andina está compuesta por principios que estructuran la base material de todo lo relacionado con el cosmos, el hombre, el comportamiento y la religiosidad andina. Por lo que, Estermann (1998) explica, la racionalidad andina, denominándola como lógica andina y no en un sentido occidental, sino entendida la lógica como un término que nos proporcione la estructura básica de pensamiento.

Entonces, la relacionalidad del ‘todo’ es el principio fundamental de la racionalidad andina, aseverando que todo está relacionado, vinculado, con todo. El ‘todo’ de la relacionalidad andina no es totalidad razonada, sino un todo explícito y concreto, resultando un estrecho vínculo con la realidad. Esta relacionalidad tiene diversas formas de expresarse: reciprocidad, complementariedad y correspondencia, en torno de estas se derivan relaciones de convivencia y configuran su vida (Estermann,1998:111-116).

La relacionalidad andina al ser una red de vínculos inacabados con el cosmos, le permite al *runa* en todo momento, consciente o inconscientemente, tener una relación de arriba hacia abajo, de izquierda a derecha, con cada parte del universo y asimismo, el universo se comunica con todo. Claramente podemos evidenciar en lo económico: el agricultor y su estrecho vínculo con la Madre Tierra; en lo político, el *runa* y su relación con la comunidad; en lo social, los fuertes vínculos de parentesco y compadrazgo, el hombre y la mujer en matrimonio; en lo simbólico, la naturaleza uniendo cielo y tierra por medio del *cuychyo* arco iris, relámpagos, etc. Es así como, el *runa* y el cosmos se comunican en todo momento configurando la vida de este ser humano andino.

1.1.2 Principio de correspondencia

El principio de la correspondencia en el mundo andino se manifiesta a todo nivel y en todas las categorías. Lo que implica una correlación equilibrada y armoniosa entre el universo y lo humano, lo animado e inanimado, lo orgánico e inorgánico. En los distintos aspectos, regiones o campos de la realidad (Estermann,1998:123-125). Por lo que, la armonía y el equilibrio es la manera como el *runa* concibe la vida y se relaciona con su entorno. Sin embargo, en esta armonía y equilibrio se presenta la conflictividad, como mecanismo que libera tensiones y lima asperezas que se generan en la convivencia.



Imagen 1: Esposos descansando después de trabajar la tierra, comparten *kukayu*²

Fuente: autora de la tesis, 2014

El equilibrio es una categoría fundamental en la vida andina, que se traduce como la armonía que se tiene entre las diversas formas de vida. Para el ser humano andino, todo lo que se encuentra en el cosmos tiene vida (De la Torre y Sandoval, 2004:19).

La vida en Los Andes se piensa como una diversidad entre iguales, por un lado, todo en la *pacha* tiene vida y por otro, carecen de rangos. Por lo tanto, existe una gran diversidad y heterogeneidad, sin embargo, esta variedad no implica que exista exclusión, es en esta

² Comunidad de *Inti Waykupunku* – *Mama Esperanza* y sus vecinos

relación con todos los seres donde se da la armonía ya que, la armonización se produce en todo momento de relación con la *pacha* o cosmos o universo. Sin embargo, sucede al contrario con la concepción económica occidental, no hay relaciones de reciprocidad, como las existentes en el mundo andino; por ejemplo, el agricultor se encuentra en constante comunicación con la tierra, se evidencia reciprocidad ya que él trabaja la tierra, a cambio recibe alimentos que ella produce (De la Torre y Sandoval,2004:20).

Es realmente una cadena interminable, una simbiosis en donde cada uno de los elementos juega un rol indispensable y necesario, sin poder ser alguno de ellos eliminado bajo ninguna circunstancia. Cuando se produce el desequilibrio es cuando viene el *Chiki Kawsai*—los malos tiempos, las enfermedades, las hambrunas, las guerras, etc. (De la Torre y Sandoval, 2004:21).

De esta manera, todas las actividades que realiza el *runa* están atravesadas por la armonía y equilibrio. En la actividad económica, el *runa* tiene una estrecha relación con la *pachamama*, además de ser un, elemento de trabajo y de reproducción de la vida, también es igual a él, con ella dialoga, está viva, tiene que ser arada para que respire, es aquella que da la vida y acogerá cuando termine, ella debe ser protegida, cuidada y tratada con respeto.

Así, para el *runa* su *chakra* es el espacio de la vida, del cuidado amoroso y delicado, donde practica sus conocimientos y saberes milenarios, para ser transmitidos a las nuevas generaciones, ligado a las prácticas y valores coherentes con los valores de respeto, cuidado con la naturaleza y una relación solidaridad con los demás miembros de la comunidad (Vásquez y Jiménez,2013:27).

En esta experiencia con la *pachamama* hay sentires, subjetividades y símbolos maternos como la necesidad por recuperarla y cuidar lo sagrado y lo filosófico de la vida de las personas, el medio ambiente y el planeta. La responsabilidad de asumir doblemente la ECO, la ecología desde la economía, la economía desde el equilibrio, la economía para el cuidado de la casa y fuera de ella (Vásquez y Jiménez, 2013:27).

En este caso, podemos observar en la visión integral que tienen las prácticas de la economía solidaria, por un lado, constituyen un patrimonio cultural de los pueblos y países, por otro, este patrimonio cultural incorpora a los pueblos a formas de desarrollo particulares coherentes con la lógica de estos (Vásquez y Jiménez,2013:12).

(...) una forma de convivencia entre las personas y la naturaleza que satisface las necesidades humanas y garantiza el sostenimiento de la vida, con una mirada integral, mediante la fuerza de organización, aplicando los saberes y las prácticas ancestrales para transformar la sociedad construir una cultura de paz (Vásquez y Jiménez, 2013 citan al MESSE (2009) en su concepto de economía solidaria: 12).

El Mundo Andino se caracteriza por principios solidarios esto se puede apreciar en las prácticas de la economía solidaria. Además, de tener un carácter social y una economía sostenible, también se rescata la memoria de los pueblos: costumbres, tradiciones, las técnicas para trabajar la tierra, producir y cosechar. El intercambio de estos conocimientos producen prácticas solidarias, que se habían perdido y, sin embargo, están emergiendo en el actual contexto económico del país tanto en sectores rurales como urbanos.

1.1.3 Principio de complementariedad

En el mundo andino, el principio de complementariedad es la explicación de los principios de correspondencia y relacionalidad. Se manifiesta a todo nivel y en todas las esferas de la vida. Se fundamenta en la inclusión de opuestos complementarios, y sólo en esta relación de unión con su complemento, la unidad particular coexiste (Estermann,1998:126-129).

El principio de complementariedad o de dualidad o universo pariverso, el mundo andino indica una realidad muy particular, dentro de la cual todo en el cosmos se encuentra asociado a otro, a su pareja, y tienen una estrecha relación de complementariedad y/o de oposición de correspondientes e intercambios, de reciprocidades y conflictividades. Por lo que esta realidad se complejiza al pensarse y manejarse desde una lógica binaria, la cual mantiene relaciones con vínculos simétricos de complementariedad y oposición, de

intercambios recíprocos y hostiles, posibilitando entender, también cierta violencia que se da en el mundo andino (conflicto marital, fiestas, justicia) (Sánchez-Parga,1997:17).



Imagen 2: Esposos en el ritual del *pukyu*³

Fuente: autora de la tesis, 2014

Este principio configura todos los niveles y aspectos más variados de representaciones de la realidad: “desde su cosmovisión, y su ecología hasta la misma organización social, pasando por el ordenamiento del poder/autoridad y por el sistema de relaciones entre individuos y grupos como los de éstos con su entorno físico” (Sánchez-Parga,1997:16)

El mundo es dual, el universo es par, una de las manifestaciones, de este principio, es el necesario opuesto y complementario; que gobierna la naturaleza entera andina, principio que tiene su base en los profundos mecanismos de la existencia misma de la vida y de su continuidad. Este principio, tiene su máxima expresividad en la dualidad mujer - hombre. No como manifestaciones personales, sino como principio natural de una expresividad que abarca toda una totalidad dual; no es un sólo universo. La Totalidad Andina se transforma en la Totalidad Femenina y la Totalidad Masculina. Dos universos existentes, que se

³ *Pukyu* de la comunidad de San Pablo

oponen pero se unen complementariamente para su accionar y su propia realización (De la Torre,1999:11-12).

Entonces, el mundo andino sólo puede concebirse desde su paridad, a través de esta relación de complementariedad el *runa* organiza su vida simbólica y material.

El mundo andino es dual y complementario, dicho principio se evidencia en las prácticas de la económicas solidarias, Si bien las prácticas de la economía solidaria son antiguas y se encuentra vigente en el mundo andino, es necesario una resignificación y valorización como alternativa económica frente al modelo económico imperante en decadencia.

El principio de complementariedad en la economía se sitúa en la utilización de los diferentes pisos ecológicos, por ejemplo: el manejo de los recursos naturales, en este caso, los microclimas que se pueden dar en una misma zona o de región a región, se obtiene una diversidad de productos, los cuales son destinados para el intercambio recíproco y solidario (Señalan Vásquez y Jiménez,2013:27).

1.1.4 Principio de reciprocidad

El principio de correspondencia en el mundo andino, se articula por medio de la praxis como principio de reciprocidad. Al igual que los demás principios, se efectúan en todos los campos de la vida: “a cada acto corresponde como contribución complementaria de un acto recíproco” (Estermann,1998:131). A través de este principio se puede entender la estructura social, económica y política andina. Axioma que rige la conducta cotidiana y se manifiesta en la forma de gobierno del mundo andino.

Por lo que, “la reciprocidad andina no presupone necesariamente una relación libre y voluntaria, más bien se trata de un compromiso que refleja un orden universal que el ser humano forma parte” (Estermann,1998:132). Este principio se rige por ciertas características, de tal manera que el esfuerzo en una acción por un actor será recompensado

en la misma magnitud. Por lo tanto, “el equilibrio y armonía cósmicos requieren de la reciprocidad de las acciones de complementariedad de los actores” (Estermann, 1998:134).



Imagen 3: *Minka* para la fiesta de matrimonio – *warmis* pelando papas⁴

Fuente: autora de la tesis, 2014

Entonces, frente a un acontecimiento de bienestar o dolor que surja en la comunidad, cada familia o *Ayllu* esta en obligación de ser parte del suceso, ya que nace de la necesidad de corresponder a quien previamente ha acompañado en dichos momentos. “El dar para recibir”, es el fundamento del comportamiento indígena. “El dar en el mundo andino juega un papel preponderante en la consolidación del poder y de una autoridad. Para un indígena es una manifestación de fortaleza y un honor el dar. No dar significa debilidad, cuando un indígena da más, adquiere más respeto en el seno de su familia, comunidad y sociedad” (De la Torre y Sandoval, 2004:23).

Como ya se ha mencionado, el intercambio recíproco de bienes, servicios, conocimientos, decisiones, conflictividades etc., constituyen uno de los mecanismos fundamentales para la articulación del sistema jurídico-penal, ético, político-social y económico del mundo andino.

⁴ Comunidad de *Hatun Waykupunku* - Casa del novio

A continuación la investigación se centrará en la explicación del principio de la reciprocidad en el sistema económico del mundo andino. Para lo cual se pone a consideración el estudio de Alberti y Mayer realizado en la comunidad Tángor, ubicada en el Perú.

La reciprocidad como el intercambio normativo y continuo de bienes y servicios entre personas conocidas entre sí, en el que entre una prestación y su devolución debe transcurrir un cierto tiempo, y el proceso de negociación de las partes, en lugar de ser un abierto regateo, es más bien encubierto por formas de comportamiento ceremonial. Las partes interactuantes pueden ser tanto individuos como instituciones (Alberti y Mayer, 1974:21).

Así, se puede diferenciar dos clases de intercambio recíproco simétrico y asimétrico. Por un lado, el intercambio simétrico se realiza entre unidades equivalentemente constituidas y dotadas de recursos para la producción: lo recibido debe corresponder a lo dado, por ejemplo, al ofertar mano de obra, el esfuerzo y el tiempo deben ser recompensados en igual cantidad y esfuerzo (comida). Sin embargo, puede darse el caso donde el *runa* que ofertó su mano de obra, tenga tierras y requerirá de mano de obra.

Por otro, el intercambio asimétrico se efectúa entre unidades diferentes, en el cual se oferta un servicio y ese es reemplazado por una determinada cantidad de bienes. Estos bienes que son intercambiados por trabajo, tienen valor variable y no corresponden al servicio ofertado, de igual manera, no deja de ser un intercambio recíproco. Por lo que, las formas reciprocas de intercambio simétrico y asimétrico explican los intercambios económicos y la estructura interna de la comunidad (Alberti y Mayer, 1974:22-27).

La reciprocidad es una relación social que vincula tanto a una persona con otras, con grupos sociales y con la comunidad, como a grupos con grupos, comunidades con comunidades, productores con productores y a productores con consumidores, mediante el flujo de bienes y servicios entre las partes interrelacionadas (Mayer y Alberti, 1974:37).

En el principio de reciprocidad al intercambiar bienes, servicios, conocimiento, decisiones, etc., se estructura la organización económica, social, política y más, de las comunidades.

Esta acción de “dar para recibir”, implica no sólo el placer de intercambiar algo, sino la misma supervivencia (Alberti y Mayer, 1974:39). Pero este intercambio recíproco se da en todos los niveles de la vida del *runa*, desde el intercambio de productos, la transmisión de conocimiento, toma de decisiones, conflictividades, y en la reciprocidad simbólica con la naturaleza.

A continuación se explican los intercambios recíprocos de bienes y servicios. Cabe mencionar que a través del modo de producción se puede observar la organización social de los pueblos.

Los intercambios recíprocos poseen algunas características como las que se mencionan a continuación: existe ‘competencia’ en los intercambios recíprocos pero se encuentra encubierta. Las partes compiten por prestigio o aceptación social; cabe mencionar que los cambios recíprocos se diferencian del mercado por la ausencia del regateo, ya que en el mercado no se expresa lo que se espera; por lo que, la contribución que se entregue tiene que ser recibida, sea placentera o no. Sin embargo, la inconformidad de los intercambios recíprocos pueden expresarse de diferentes maneras (Mayer y Alberti, 1974:40).

El significado de los bienes pueden manifestarse de tres maneras; la primera, por la manera cómo es entregado el presente; la segunda, por la cantidad y la calidad de los bienes que se entregan. En este punto se podrá asignar varios tipos de intercambio: dar más ‘prestigio o generoso’, dar lo correspondiente ‘adecuado o justo’ y menos ‘ofensivo o injusto’; y finalmente, las partes pueden elegir libremente su presente, esto se efectúa por un fuerte vínculo (Mayer y Alberti, 1974:39-41). “Convirtiéndose en un elemento que contribuye a la creación, crecimiento y manutención de vínculos sociales” (Mayer y Alberti, 1974:42).

De Igual manera, Mayer y Alberti (1974) consideran que hay tres formas de intercambio recíproco en Los Andes. En su investigación realizada en la comunidad *Tángor* ubicada en la zona de Los Andes peruanos, exponen las características y los límites de estas prácticas de intercambio recíproco. En este caso, se puede observar que las prácticas presentadas por

estos autores son similares en la zona norandina de Los Andes ecuatorianos. Sin embargo, para el término “*waje-waje*”, “*manay*” no se encontró un vocablo en *kichwa*, por lo que se mantendrán estos términos, en quechua del Perú y se realizarán aproximaciones al contexto de los pobladores andinos del Ecuador. Además, se incorporarán ejemplos realizados en los estudios que hacen Sandoval y De la Torre, los cuales ayudarán a entender de mejor manera estas formas de intercambio recíproco, que se dan en los diferentes espacios en los que se desenvuelve el *runa*.

La primera, por ‘voluntad’, es la ayuda que se proporciona por la relación social; la segunda, por ‘*waje-waje*’, es el intercambio recíproco de servicio por servicio, en una oportunidad futura. Las relaciones por ‘*waje-waje*’ son opcionales y se realizan por una petición formal, en la cual se puede rechazar esa petición sin mayor consecuencia; por último, se tiene la ‘*minka*’ o minga, que proporciona servicios especializados y se cumplen por petición formal, tal es el caso, de una curandera, albañil, bailarín, músico, etc. Siempre incluye una comida para el que prestó los servicios.

Cada una de estas tres formas pueden subdividirse en dos: los intercambios de *voluntad* se subdividen: la primera con el mismo nombre ‘voluntad’, es la ayuda que se realiza a un familiar sin que éste lo pida; la segunda ‘*manay*’⁵ que significa “reclamo de un derecho” o “cumplimiento de una obligación” o “dar la obligación” si no se solicita, no se presta el servicio.

De la Torre y Sandoval explican, el intercambio por voluntad en su forma de ‘voluntad’ y ‘*manay*’:

Voluntad

- La ***Makipurarina***: significa conjugar las manos para hacer un trabajo que beneficie a varios, uniéndose entre los mismos o iguales. A través de este compromiso se puede

⁵ En el estudio de Alberti y Mayer mencionan el vocablo quechua *manay*, el cual se ha mantenido en su escritura y significado original, se ha tratado de explicarlo a través de aproximaciones con los ejemplos del estudio de Sandoval y De la Torre.

ayudar en cualquier trabajo que no involucra necesariamente a toda la comunidad (...) Sirve para consolidar los lazos de consanguinidad y los ritualísticos (compadrazgos y arrimados).

- La **Uyanza** consiste en donaciones que dan a los familiares, amigos, compadres, como una especie de incentivos para el desarrollo personal, familiar y social.

Manay o recosecha

- **La Chikchina o Chalana:** no desperdiciar nada, cuando se termina la un labor y hay residuos y hay personas que lo requieren tienen todo el derecho de tomarlo (De la Torre y Sandoval, 2004:32).

Alberti y Mayer (1974) menciona que los intercambios de *waje-waje*⁶, se subdivide en: ‘ayuda’ no se lleva la cuenta de la ayuda prestada ni recibida, se la ejecuta en la vida cotidiana, es informal, mientras que, el ‘*waje-waje*’ si lleva en cuenta y se puede demandar la devolución.

A continuación explicaremos el intercambio reciproco por *waje-waje* en su forma de ‘ayuda’ y ‘*waje-waje*’. A través de ejemplos del estudio de Sandoval y De la Torre.

Ayuda

- La **Makimañachina** significa ponerse las manos y equivale a una ayuda que la familia, los amigos o los compadres ofrecen a quien la requiere para la continuación de la actividades.
- La **P’aina** maneras de trabajo que se realizan de manera repentina y rápida, lavar platos, barrer, etc.
- La **Wakcha o Karana** con el alimento que la familia dispone se reparte en la una ceremonia.
- La **Uniguilla** esta práctica permite diseminar e intercambiar los diferentes productos con otras zonas, lo que ayuda a tener, durante todo el año, todos los productos (De la Torre y Sandoval, 2004:32).

⁶ En el estudio de Alberti y Mayer mencionan el vocablo quechua *waje – waje*, el cual se ha mantenido en su escritura original, aunque su significado podría ser el mismo que el *ranti – ranti* para los *kichwas* ecuatorianos. Se ha conservado el vocablo en quechua y explicarlo a través de los ejemplos que realizan De la Torre y Sandoval en su estudio.

Waje-waje

- El *Ranti-Ranti* el intercambio forma parte de una cadena que da pie a una serie de interminable de transferencias de valores, productos y jornadas de trabajo.

Los servicios de la *minka* o minga, por un lado, simétrica son intercambios equivalentes entre amigos de confianza y de igual status social. Y por otro, la asimétrica es la relación de un patrón y su cliente (Mayer y Alberti, 1974:45-48).



Imagen 4: *Minka* para la fiesta de matrimonio – *Warmis* faenando⁷

Fuente: autora de la tesis, 2014

La minga o *minka* es la principal institución de la reciprocidad indígena y se constituye como una de las bases fundamentales de la organización social andina. Consiste en el aporte del trabajo solidario de la comunidad, con el fin de ejecutar una obra (ceremonias, agrícolas, fiestas, etc.) de interés común. La minga perdura en muchas comunidades como un ritual y ceremonial convocatoria y cohesión de los pueblos, su participación masiva y colectiva permite mantener los intereses de la comunidad en medio de una expresión plena

⁷ Comunidad *Hatun Waykupunku* – casa del novio

de solidaridad y de redistribución interna y auto centrada de bienes y servicios (De la Torre y Sandoval,2004:29).

Y aunque la *minka* haya adquirido otros contenidos, y se hayan cambiado los mecanismos de convocatoria, ha incidido inclusive al punto de que exista menos convocados, justamente por la diversificación de las estrategias de supervivencia que han adquirido los comuneros. Esto no ha sido un impedimento para que la *minka* se ejecute y tenga el propósito solidario de redistribución e intercambio en los diferentes niveles y espacios sociales de la comunidad andina (Sánchez-Parga,1984:23).

Dentro del grupo doméstico el trabajo de un hijo no se considera como relación de reciprocidad. Cuando los hijos se separan del grupo doméstico y forman una nueva familia, van a existir relaciones de reciprocidad, por otro lado, al quedar un padre o madre viudo/a y se integra a un núcleo familiar doméstico de uno hijo, dejan de existir relaciones de reciprocidad, ya que vuelve a formar parte del núcleo doméstico (Mayer y Alberti,1974:62-64).

Por lo tanto, en las múltiples actividades mencionadas, encontramos relaciones reciprocidad, solidaridad y redistribución. Cabe mencionar que, en estas formas de reciprocidad, donde se aporta bienes, servicios y más, ya sean de la familia o del *Ayllu*, nunca entra como condición el dinero, sino más bien es un medio de comunión y encuentro, donde cada familia colabora con lo que tiene.

De igual manera en la práctica de la economía solidaria además de compartir con el otro, existe un endeudamiento simbólico y social, donde se realiza una redistribución de los excedentes obtenidos tanto para los miembros de la comunidad, como para la *pachamama* en reciprocidad por los favores recibidos, participación en las *minkas*, siembras al partir, entre otros, y a través de las fiestas, ritos y celebraciones. (Vázquez y Jiménez,2013:25-27).

1.2 El *ayllu* como organización social, política y económica

Para entender de mejor manera la cosmovisión andina se expondrá al *Ayllu* como principio de organización social y más. Sandoval y De la Torre (2004) mencionan que, el *Ayllu*, la familia ampliada en el mundo andino es el principio de organización donde no sólo son parientes los seres humanos sino todo lo que coexiste en la naturaleza. Con el principio del *Ayllu*, todos los integrantes animados e inanimados, son iguales y equitativos, por lo que se relacionan y se transmiten saberes.



Imagen 5: Comunidad reunida para el ritual de iniciación de los esposos a la vida de casados⁸

Fuente: autora de la tesis, 2014

Cada *Ayllu* es equivalente a otros *Ayllus*, el conjunto de estos, forma la *Pacha* local, así se siguen sumando a otros *Ayllus* o *Pacha*. De esta manera, forman una gran diversidad de familias que están en el seno de la *Pachamama* o el *Pachakamak*. “Como resultado, al final de este proceso en la *Pachamama* todos los seres son parientes, y como iguales dialogan, difieren, reciprocán, redistribuyen y regocijan” (De la Torre y Sandoval, 2004:22). Al conjunto de *Ayllus* se les conoce con el término de ‘Comunidad’, el cual fue impuesto y fue legitimándose, ya que se incorpora como un elemento de identidad

⁸ *Pukyu* de la comunidad de San Pablo

y como medio de lucha política, porque es la Comunidad indígena la que ha cuestionado tanto la manera de gobernar de un Estado como a la estructura de la sociedad.

De igual manera, en este *ayllu* podemos evidenciar como las estructuras de poder y parentesco articulan la organización social, política económica y más, en la vida del *runa*. Por lo que, un grupo familiar va adquiriendo poder, dependiendo de las actividades sociales en las que se ha destacado, entonces una familia consigue poder cuando su actividad influencia positivamente al resto de la comunidad, siendo el eje promotor la familia y a partir de ella, se generan procesos de desarrollo. Cabe mencionar que, en el mundo andino las relaciones de parentesco o compadrazgo crean un vínculo directo de organización fundado en el principio de la reciprocidad y ayuda mutua, que se encuentran presentes en las diversas labores de la vida cotidiana. (De la Torre y Sandoval, 2004:24-25).

Como se ha mencionado, el *ayllu* tiene como objetivo, por un lado crear vínculos de reciprocidad para acceder a bienes, servicios, conocimientos, etc., y por otro, busca controlar un espacio productivo como estrategia de supervivencia.

Por lo tanto, los pueblos luchan por obtener autonomía en sus territorios, debido a la condición de explotación y opresión inscritas en la estructura de poder asimétrico, que discrimina y excluye a las comunidades del ámbito social, cultural, económico y político. Por medio de esta autonomía se pretende una reivindicación étnica, partiendo de los principios cosmogónicos, que están inscritos en las diferentes prácticas de las relaciones sociales de los *runas*.

Un territorio nunca es algo dado o hecho sino que se construye a lo largo de la historia y sobre la base de las formas de asentamiento de la población, formas de producción, y relaciones con el medio, una organización y manejo de recursos, un complejo sistema de relaciones sociales, políticas, económicas y culturales. (Casteñeda, 2008 cita a Sánchez-Parga, 2007:53).

La exclusión de los pueblos indígenas, se debe a factores como: capital financiero internacional, grupos de poder nacional e internacional, instituciones supranacionales y anticonstitucionalidad de los pueblos como sujetos políticos; y no como la historia ha distorsionado la realidad, argumentando que el escaso desarrollo de los pueblos se debe al atraso indígena, a su cultura premoderna, al aislamiento geográfico, a su falta de “educación”, para lo cual se postula a la modernidad como la única solución (Castañeda, 2008 cita del estudio de López Bárcenas,2006:12).

Sostiene que el reconocimiento de territorios es prioritario para los pueblos indígenas, por tres razones fundamentales: (a) porque los poseen desde tiempos inmemoriales, (b) porque la tierra es fuente de identidad y parte de su ser y (c) porque la tierra para su existencia demanda de conocimiento y sentido de conservación. Consecuentemente, territorios refiere al espacio en el cual los pueblos indígenas practican formas de vida y desarrollo sin que nadie pueda intervenir ni prohibírsele, respetando las normas con las que ellos se comprometieron, en relación con el resto de sectores socioculturales (Castañeda, 2008 cita a López Bárcenas,2004:24).

1.3 Cosmogonía y cosmovisión andina

Cuanto más pobre es o más se empobrece una sociedad en sus recursos materiales, más simbólicas se vuelven las funciones que tienen que desempeñar estos bienes y recursos, y las relaciones sociales que se tejen en torno a ellos. Algo análogo habría observado ya Evans Pritchard. Entre los Nuer: “Cuanto más simple es una cultura material más numerosas son las relaciones sociales expresadas a través de ella ...; el valor social de los objetos materiales se acrecienta debido a la escasez por el hecho de tener que servir de medios de muchas relaciones, y por consiguiente aparecen con frecuencia investidos de funciones rituales” (Sánchez-Parga,1984 cita a The Nuer,1997:25)

Para entender de mejor manera la cosmovisión andina, explicaremos la representación gráfica del universo que hizo *Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamay del ‘Altar*

*Mayor del Templo de Kurikancha, Cusco*⁹, el cual pretende dar respuesta al origen del Universo y de la propia humanidad.

En la representación gráfica del universo, se puede evidenciar la forma de una casa, mostrando que todos son una familia y se encuentran bajo un mismo techo, fuera de ella, esta la *pacha* o universo, dentro de ella está todo relacionado a través de los diferentes ejes espaciales abajo/arriba y derecha/izquierda. Dentro de la casa se encuentra el cruce de estos ejes, formando una *chakana* (puente) de cuatro estrellas que forma una cruz en dirección hacia los puntos cardinales. El eje vertical o temporal divide la izquierda de la derecha. Ocupando el lado derecho el universo masculino (*paña*), donde vemos el Sol o el *Inti* gobernando el día, mientras que, el lado izquierdo (*lluki*) es otorgado para el universo femenino, apareciendo la Luna o *Killa* como soberana de la noche.

Debajo de la *chakana* que se encuentra bajo de la punta del techo de la casa, hay un óvalo, el autor lo inscribe como “*Wirakucha Pachayachachik*–Dios Hacedor del Universo”. Debajo de *Wirakucha* hay una constelación de cuatro estrellas la cual *Pachacuti Yamqui* la inscribe como “*chakana en general*”. Por debajo de la *chakana general*, se encuentra una pareja, al lado derecho un *kari* (hombre) y al lado izquierdo una *warmi* (mujer), dirigiendo su mirada probablemente a *Wirakucha* (Estermann,1998:147-154).

Entonces, la representación de *Pachacuti Yamqui* del origen del universo, sólo es posible entender como un universo pariverso. A raíz de esta complementariedad y oposición se entiende la cosmovisión andina, como una red de vínculos con todo el cosmos.

Por lo tanto, la *chakana* o puente (mediación, relación, nexo) es el símbolo milenario de las culturas provenientes de Los Andes, el origen de la palabra es utilizada por los pobladores andinos y puede interpretarse como ‘puente hacia lo alto’, es un puente con extremos conectados o relacionados, correspondidos y contrapuestos.

⁹ Del estudio “Filosofía Andina” realizado por Estermann, se ha considerado pertinente cambiar la escritura de los vocablos presentados en quechua al *kichwa*, sin alterar su significado. Esperando una mejor comprensión de la presente investigación. Entendiéndose que en la escritura *kichwa* no se hace uso gramatical de las vocales o, e. Además, se sustituye la *q* por la *k*, la *u* por la *w*. Sin embargo, en ninguno de estos casos, hay una regla definitiva de escritura.

Las *chakanas* en dirección horizontal (complementariedad) y en dirección vertical (correspondencia). Las *chakanas* en dirección vertical relacionan o conectan el espacio de *hanak pacha* con el de *kay pacha*; las *chakanas* en dirección horizontal tienden un puente entre el ámbito izquierdo o femenino y el derecho o masculino. Evidentemente, el cruce de estas dos zonas de transición, con la forma de una cruz, es una *chakana* muy especial y tiene la función primordial de relacionar. (Estermann,1998:166).

La *chakana* es un símbolo milenario originario de las culturas de Los Andes. Encierra componentes contrapuestos que son complementarios, que explican la cosmogonía del mundo andino, lo masculino/femenino, cielo/tierra, sol/luna, norte/sur, arriba/abajo, tiempo/espacio. Posee cuatro extremos que representan las cuatro direcciones, cada fragmento entre cada una de las extremidades, está formado por tres escalones representando los tres mundos, el mundo de los dioses, el mundo de los hombres y el mundo de los muertos, el centro circular representa la paridad o dualidad interna del universo, el vacío, el no conocimiento, el conocimiento, lo verdadero, lo sagrado.

1.3.1 La pacha

Por un lado, en el diccionario el vocablo, *pacha* puede ser adjetivo, adverbio, sustantivo y hasta sufijo:

- **Adjetivo** *pacha* significa bajo, de poca altura, pero también interior;
- **Adverbio**, su significado es debajo, al instante, de inmediato pero también mismo;
- **Sufijo** es la síntesis del **sufijo repetitivo** verbal *-pa*, que tiene por significado de nuevo, nuevamente, otra vez, más, y del **sufijo; nominalizador diminutivo** *-cha* que denota la pequeñez de algo, pero también afecto o despecho hacia el objeto o la persona indicados;
- **Sustantivo** en forma figurativa (derivado del adjetivo y el adverbio), *pacha* significa tierra, globo terráqueo, mundo, planeta espacio de la vida, pero también universo y estratificación del cosmos;
- En el **genitivo** *pachak* significa, número cien;

- El verbo *pachanay*, con el sufijo reubicativo *-na*, significa poner o colocar debajo de (Estermann,1998:144).

En la filosofía, *pacha* significa el universo ordenado en categorías espacio-temporales, pero no simplemente como algo físico y astronómico. “*Pacha* es la base común de los distintos estratos de la realidad, que para el *runa* son: *hanak* (arriba, cielo) *pacha*, *uray* (abajo, tierra) o *uku pacha*. Sin embargo no se trata de estratos distintos, sino se trata de aspectos o espacios de una realidad interrelacionada” (Estermann,1998:145).

Estas dos categorías duales de la representación del espacio no constituyen propiamente una división de él en zonas objetiva y físicamente delimitadas, sino más bien un esquema referencial, dentro del cual se articulan todas las divisiones posibles del espacio, y que tiende a reproducir una relación constante entre el arriba y el abajo en todos los niveles de cualquier territorio (Sánchez-Parga,1995:28).

Entonces, llamaremos *pacha* al tiempo, espacio, orden y estratificación, donde funcionan los estratos antes mencionados que organizan; el espacio: entre arriba/ abajo y derecha-izquierda; el tiempo: antes y después; y la sexualidad: entre femenino y masculino (Estermann,1998:146).

El estudio de Estermann (1998) introduce términos como “*Pachasofía*” refiriéndose a la cosmogonía andina, mientras que para explicar la cosmovisión andina incluye “*Runasofía*”, con la finalidad de introducir e incluir en los debates académicos. Pretendiendo realizar una conciliación entre la filosofía occidental con las filosofías no-occidentales.

1.3.2 Ritmo andino o tiempo

Se podría decir que en la cultura andina no hay un vocablo que determine sólo tiempo. Sin embargo, el termino *pacha* representa simultáneamente espacio y tiempo, por lo que en la concepción andina, el tiempo es una red de conexiones.

La figura simbólica adecuada del tiempo es tal vez más la espiral que el círculo (helénica-occidental). No hay continuidad ininterrumpida entre los diferentes ciclos o épocas; el tiempo es radicalmente discontinuo y procede de manera de saltos o revoluciones. La diferencia con el pensamiento dialéctico Occidental radica en el rechazo de la progresividad inherente al proceso temporal-histórico (Estermann,1998:185).

El tiempo tiene una estrecha vinculación con todo lo que le rodea, y en la concepción del *runa* es algo más que cuantificar, sino es una cualidad que representa estados de trabajo, júbilo, celebraciones, confrontaciones, ciclos. En este sentido, se puede mencionar el *tinku* como el tiempo de confrontación, el espacio en el cual se eliminan divergencia, asperezas, etc. También se puede mencionar el *chiki-kawsay*, el tiempo que se manifiestan las enfermedades, hambrunas, etc., producto del desequilibrio con el entorno.

De esta manera, Estermann (1998) señala que, el tiempo andino está estrechamente relacionado con las manifestaciones (fenómenos) provenientes de la *pacha*. El *runa* es parte y vive, tanto en el tiempo, como en el espacio. El tiempo es una expresión de cambio, del día a la noche, es un fluir, es un ritmo, un latido, tiene característica cualitativa, que se le atribuye por la importancia de un acontecimiento, con el propósito de otorgar. Tiempo para: la siembra, la labranza, la cosecha, los rituales, las ceremonias, los días festivos. De igual modo, los múltiples ciclos obedecen a los principios de correspondencia y complementariedad. Así el ciclo solar consiste en fases complementarias de verano e invierno, de día y noche; el ciclo lunar corresponde al ciclo menstrual femenino, ciclo agrario de las épocas de siembra y cosecha.

Por lo que, hay una presencia indiscutible de relacionalidad y complementariedad; entre lo masculino y lo femenino, de correspondencia; entre arriba y abajo, en el tiempo – espacio, las horas – lugares, las edades – regiones. Por ejemplo, las cuatro fiestas importantes en el mundo andino son:

- ***El Pawkar Raymi***: es la fiesta (femenina) del florecimiento, constituye una celebración

deportiva y cultural, creada por un grupo de líderes de la comunidad, se efectúa en el mes de marzo (equinoccio). En ella confluyen símbolos históricos que han sido reformulados y otros inventados pero con raíces en la comunidad.

- ***Inti Raymi***: es la fiesta (masculina) que tiene gran poder de convocatoria social en el mundo andino. Se inicia el 24 de junio (solsticio). Es la fiesta del sol y de la cosecha. En ella se produce un tiempo de ruptura entre el *runa* de sus actividades agrícolas, comienza la etapa de relaciones sociales y la tierra entra en un período de respiro, descanso, para retomar su vitalidad en el siguiente ciclo de siembra.
- ***El Kulla Raymi***: Fiesta de la siembra o fiesta de las mujeres, el tiempo femenino por excelencia es el mes de septiembre (equinoccio) y su lugar, la región de luz con símbolo blanco, el sector del Sur.
- ***Kapak Raymi***: Fiesta (masculina) de los jóvenes, se da en el mes de diciembre (solsticio), consiste en la celebración de las nuevas autoridades ancestrales, dirigentes y líderes que asumen el poder.

En la fiesta andina se expresa la redistribución, la solidaridad, el alivio de tensiones al interior del grupo. En resumen, es una expresión de vida, opuesta a la cotidianidad; señala el momento de imponer el orden andino y su disciplina. La cosmovisión de un pueblo se expresa en su vida espiritual y en la religión profesada (Ordoñez,2010:81).

La fiesta y el ritual, además de asegurar una identidad y una relativa autonomía hace más tolerables los cambios y las adaptaciones. Por lo que la fiesta y el ritual es lo que ha permanecido y tiene relación con el pasado, reconfigura vínculos de solidaridad pero sobre todo creando un lapso de indiferenciación en el tiempo. La comunidad también se previene de la amenaza de la discontinuidad; y la fiesta, el rito, la celebración son estrategias de supervivencia (Sánchez-Parga,1984:25).

Echeverría (2007) menciona que, en medio de lo cotidiano aparece como sombra la incertidumbre acerca de la naturaleza de la que procedemos, nos encontramos con momentos de crisis, pero la ruptura festiva proporciona e instaura la singularidad, individual e identidad al sujeto en un contexto histórico determinado. Ya que la experiencia de lo perfecto, lo pleno, no encontramos en la rutina sino en el quiebre de lo festivo y su acercamiento con lo sagrado por medio de los ritos, las ceremonias.

Por lo tanto, la ceremonia sea ritual o festiva destruye y construye en ese instante de catarsis se produce una reconfiguración y una actualización de los códigos. En este momento festivo todo puede suspenderse, desde las normas, las pasiones, etc. Es un momento catártico, donde el azar, reanudará, recodificará y dará sentido a la vida y a la existencia.

Por otro lado, en la cultura andina sólo hay vocablo común para futuro y pasado. Para el tiempo andino, esta racionalidad cíclica o en espiral, el futuro se encuentra atrás, y el pasado adelante y viceversa. El pasado está presente en el tiempo actual de distintas maneras. Los antepasados no han dejado de existir e influenciar, sino que siguen viviendo. Y el futuro está atrás, el “dorado andino” el paraíso perdido, de un pasado históricamente no identificable, pero más vivo que muchos hechos históricos. Por lo que, la historia es un campo de repetición orgánico, más no de realización. Mediante el rito, la ceremonia y el culto, el *runa* hace presente al pasado y al futuro. La esperanza del *runa* no está dirigida a un futuro desconocido, sino a un pasado almacenado en el simbolismo del subconsciente colectivo (Estermann, 1998:189).

1.4 Religiosidad andina

La *pacha* configura la vida del *runa*, a través de una red de vínculos complementarios, de correspondencia y de oposición. Esta estrecha relación de seres animados e inanimados, se convierte en algo sagrado, por lo que, para el *runa*, lo divino está en la relacionalidad con el cosmos, y que no se desliga de su vida cotidiana.

De esta manera, la *pacha* es lo sagrado, lo divino, donde es posible la relacionalidad con todo lo que en ella hay, las conexiones que se producen son sagradas y podemos encontrar en todos los ámbitos de la vida del *runa*; en las actividades económicas, laborales, ceremonias y rituales.

Por lo que lo divino, está sujeto a los principios de reciprocidad, complementariedad y correspondencia, también, necesita de una complementariedad para poder existir. La relación predilecta del *runa* con lo divino, es por medio de los rituales, fiestas, ceremonias. Se hace presente simbólicamente el orden cósmico, se ofrecerán tributos, agradecimientos, y se requerirá también colaboraciones cósmicas.

Pachakamak

Pachakamak es un vocablo andino y significa el ‘hacedor de *pacha*’, el creador del tiempo y espacio, del universo. Es considerado como el que da vida a la tierra, al igual que *Wirakucha* que significa ‘señor universal’, no son considerados en un sentido absoluto como creadores sino como ordenadores, animadores de la *pacha*. Por lo tanto Dios “es la fuerza ordenadora y conservadora del universo, la garantía universal del orden cósmico, que restablecerá siempre el equilibrio dañado” (Estermann,1998:270).

Pachamama

La *Pachamama* ocupa un lugar muy especial en la cosmovisión, en esta tierra ecuatoriana, quizás haya perdido un poco este comportamiento pero se ha sincretizado con el desarrollo desmesurado del apareamiento de tantas vírgenes Marías, que es únicamente la representación de nuestra *Pachamama*, sostenedora de vida, y de la existencia total. (De la Torre,1999:30).

Pachamama es un concepto más profundo que una simple maternidad, si no es la dueña del “espacio-tiempo”, concepto básico de nuestra cultura, esta unidad conceptual trastorna toda la conceptualidad filosófica y nos introduce a la realidad superior de la comprensión de una totalidad de la creación y a una comprensión de los mecanismos de existencia de

nuestro universo, un pensamiento de la física moderna, que nosotros la vivimos en la cotidianidad hace miles de años (De la Torre,1999:31).

(...) Madre poderosa que todo lo hace y lo une en una relación de vida y de espíritu que no deja intersticio porque puede entrar el vacío de la muerte, merced a su mecanismo ajustado y eterno. Diosa de todo lo que existe, madre generosa que a todo dio vida y espíritu y supo consignar el puesto de cada cosa en la tierra. (Feliz, M. 1974 citado por De la Torre,1999:31)

La *Pachamama* al igual que una mujer, con la capacidad de engendrar y dar a luz a un niño; el universo, la *Pachamama* formará en el útero de la Tierra y bajo los cuidados del sol, las estrellas, dará vida al ser humano. “Espacio-Tiempo son las generatrices inseparables, una sola realidad de la existencia en donde se realizan el milagro de la vida, y cuya única sacerdotisa, la mujer está preparada para realizar una vez la milagrosa ceremonia de la continuidad permanente e infinita de la vida en el cosmos de *Pachamak*” (De la Torre,1999:33).

En el mundo andino, la *pachamama*, no sólo tiene valor económico, tiene una carga simbólica. *Ella nos vio nacer y crecer y nos acogerá cuando volvamos*. A los *runas* nos les importa su dimensión, por ella, hasta dan su vida, por eso la defienden, la cuidan y la conservan.

La Tierra en su dimensión altitudinal, con su doble paradigma de arriba y abajo, ha constituido el foco productivo y simbólico que ha dinamizado y sigue dinamizando la supervivencia de los grupos andinos. Si la tierra ha sido en lo el fondo y reserva nutricional, base económica y *pachamamaritual*, sino también industria de conocimiento y tecnología, y objeto político de todas las movilizaciones campesinas en los Andes, la tierra sigue siendo el principio dinámico y organizativo que regula las estrategias productivas de la comunidad. (Sánchez-Parga,1984:13-14)

En este sentido el territorio brinda identidad, pertenencia a una cultura, el territorio ha sido y es, el espacio de lucha que ha movilizó a los indígenas. En él es posible la

reproducción de la vida, la convivencia con la naturaleza y sus pobladores, conocimiento milenario, es donde vivieron los antepasados.

1.4.1 Las madres sagradas e hijas predilectas de la pachamama

Los pobladores andinos, creían que todas las plantas útiles estaban animadas por un ser divino que determinaba su crecimiento y fecundidad. Según cual fuese la planta, estos seres eran llamados *Mamasara*, madre del maíz; *Mamakinuwa*, madre de la quinua; *Mamakuka*, madre de la coca y *Mama-acsu*, madre de la patata. Estas plantas son consideradas sagradas en el mundo andino, son la representación de la vida misma, por su extrema utilidad, y por su carácter sagrado se utilizan para rituales, ceremonias y principalmente como fuente de alimento. Inclusive en ellas se inscribe la creación del mundo. Pero aún más importante, las plantas son seres animados, están vivos, por lo tanto en el mundo andino se encuentra en constante diálogo entre la Madre naturaleza y el hombre. (De la Torre, 1999:27-30)

Los *kichwas* pueblos agrícolas en su mayoría, han desarrollado su comprensión y su lenguaje, en torno a las plantas, que son el sustento real del pueblo ya que ellos comen lo que producen y sustentan a los que brindan servicios y no producen alimentos. “Este mundo agrícola es eminentemente femenino, y como tal la maternidad está presente y con ella la nutrición de su vástago y el sustento de su familia” (De la Torre, 1999:28). Es de suma importancia el desarrollo de este estilo de vida ya que en más de 500 años de opresión, el hombre ha sido literalmente anulado en su función activa de expansión, conquista, además del espacio en la sociedad, “entonces la mujer asume por entero el papel de sostenedora y nutricia de TODO el núcleo social familiar centrado en sus hijos y esposo” (De la Torre, 1999:28).

Entonces, el hombre busca el sustento material para su hogar, obrando de manera libre, con la seguridad de que su mujer cuida de la familia. Éste triunfa, no por la presión del tiempo, ni de la necesidad sino por su propio desarrollo. Mientras que la mujer está dedicada a su patrimonio, el hombre ha conquistado espacios y riquezas para su familia y la comunidad. (De la Torre, 1999:28).

El hombre (...) y de mantenerla, se encarga de sembrar su terreno que ella administrará, ella es la encargada de sembrar, más aún si se encuentra embarazada ya que transmitirá la semilla de la fecundidad; y el marido se encarga de preparar la tierra y cosechar. La riqueza obtenida es repartida a todos los que le rodean en delicadas y entramadas relaciones sociales, compromisos y obligaciones que tienen que cumplir dejando entonces una distribución armónica de la riqueza (De la Torre,1999:29).

El siguiente capítulo comprenderá el universo femenino andino. El cual pretende tener un acercamiento al rol de las mujeres indígenas. El rol entendido desde la lógica binaria de la cosmovisión andina y no en sentido técnico greco-mórfico, sino entendido el término como parte del todo que configura la estructura social.

2. CAPÍTULO.- UNIVERSO FEMENINO EN EL MUNDO ANDINO

El *runa* es una *chakana* que cumple la función de relacionalidad cósmica, aunque de ninguna manera el primero, ni el único. Aporta a la preservación y recuperación, es un guardián de la naturaleza (Estermann,1998:199).

Por otro lado, el hombre andino no es un sujeto, en sentido estricto; no es el centro de actividad, no es el punto de partida para conocer el mundo, no es el eje articulador de saberes, sino ante todo es una *chakana*, puente, medio de relacionalidad, definiéndose y conformándose sólo y a través de los demás seres animados e inanimados.

El hombre es parte del cosmos que se define por la red universal de relaciones mutuas y bien determinadas. A la vez, el hombre como *chakana* refleja el universo, como colectividad de un grupo básico. En los Andes, la identidad colectiva fundamental y la base impredecible, es el *ayllu*, la unidad étnica de las comunidades. El *ayllu* es la célula de la vida, celebrativo y ritual, pero también la base económica de subsistencia de trueque interno (Estermann,1998:203).

Para comprender el Universo Femenino y el Universo Masculino (o universo pariverso), se observa al mundo espiritual, es como una esfera, es una superficie, continua, no tiene principio, ni fin. De esta manera, cuando el espíritu humano adquiere forma física, en el plano material, se transforma y toma parte de la naturaleza que es dual, tiene polaridad masculina y femenina.

Cada uno es un universo y un universo es una totalidad. Es como una hoja de papel, tiene dos superficies, cada superficie de la dualidad es un Universo que se opone, pero se corresponden y se complementa con el otro. Por lo tanto, en el universo masculino, aparece y trabaja como hombre porque se encuentra oculto el universo femenino, y nadie puede trabajar normalmente, en las dos caras de una página. Y la mujer aparece como mujer

porque el universo masculino en ella se halla oculto, pero en su cuerpo se encuentra oculto el registro de la naturaleza masculina (De la Torre, 1999:12-13).

El rol de la mujer

El rol entendido como las tareas principales que realiza la mujer dentro de la comunidad. En este sentido, el rol denominándolo como rol andino y no en el sentido occidental, sino entendido el rol como un término que nos proporcione la estructura social básica del Mundo Andino. En la que, el sujeto no es relevante sino la acción ontológica le determina.

Entonces, el rol entendido como una fenomenología de la complementariedad, ya que la cosmovisión andina solo puede ser comprendida desde su dualidad. Al pensar desde una lógica binaria, el sujeto es sujeto en la medida que se relaciona con el cosmos y se articula con su opuesto complementario. En esta vinculación su accionar determina su espacio social. En este caso el rol no en un sentido funcionalista-estructural.

2.1 El mito del Kari y la Warmi

El siguiente relato aborda una breve descripción de la concepción del hombre y la mujer indígenas. Aunque, es un mito de proveniente de los ancestros de la sierra norte del Ecuador. Es un gran aporte para entender la cosmovisión de los pobladores andinos.

Después de la creación del ser humano: hombre y mujer, el Gran Espíritu Ordenador de la totalidad de universos: *PACHAKAMAK*, les pidió que vayan a descansar, para luego, ya reposados y tranquilos verse el siguiente día, que vinieran donde ÉL, para otorgarles los derechos que cada uno tenía (...).

Al siguiente día, la mujer se levantó y dejó al hombre que siguiera durmiendo (...).

El Hacedor de la TOTALIDAD la llevó delante de la creación, le enseñó el campo vasto de la naturaleza cada una de las maravillas que se había creado (...).

(...) *Hatun Pachakamak*, viendo la mirada segura de una mujer que pedía ser la cuidadora y defensora de la vida por él creada, asintió al pedido de la mujer y todo lo que se pueda mirar le fue entregado a la mujer (...).

Te has hecho cargo de la vida, le dijo Gran Espíritu, por lo tanto tú serás la encargada de mantenerla, de cuidarla y darle continuidad (...). Tú serás la que engendrará la vida y darás a luz las formas de existencia, los cuerpos de todos los demás seres humanos.

Llegó luego el hombre ante a *Hatun Pachakamak* quien le dijo:

Vengo a tu presencia para que me indiques ¿cuál es mi campo de acción y cuáles van a ser mis responsabilidades en este universo? (...). *Hatun Pachakamak* asumió su propiedad de seriedad y sabiduría y le dijo solemnemente al hombre: la mujer vino primero, ha tomado todo el mundo visible y veo que tú deberías dedicarte a todo el “mundo invisible” de la creación. Todo lo que existe y aparece, tiene forma y presencia, deja huella, es el mundo femenino. Todo lo que no existe, todo lo que es invisible es tu campo, todo lo que no se ve, lo que está oculto a la mirada. Ahí se encuentra el mundo del futuro (...). Para ello tendrás que generar un profundo conocimiento (...). Si no puedes encontrarlo serás un ser estéril, inútil y todos estarán contra ti. Si descubres el misterio de lo invisible te transformarás en un gran mago, y lo invisible aparecerá, por tu arte, en lo visible y cumplirás el deseo entonces de la vida y de la mujer, porque ella tiene la necesidad y tú debes tener la respuesta.

(...) Tus ojos viendo, no verán, por ello necesitarás una mujer para que te indique por dónde caminar en el presente, en el instante.

Tu deber es, transformar la naturaleza que le doy y estarás bajo la norma de la mujer, a quién, para cumplir tu cometido, tendrás que pedirle permiso, porque ella es del mundo de la presencia. (...).

De los tiempos te doy el futuro, que todavía no existe y el pasado que ya no es presente, porque la mujer escogió el presente. Proyectará sus acciones para que la vida de la mujer y sus frutos vivan con seguridad, en el devenir de los tiempos. (...).

Nada de lo que está en el Universo es de ustedes, todo es para la vida misma.

Yo estaré presente para corregirlos y ponerles nuevamente en camino. Hagan las cosas que han tomado en sus responsabilidades y crezcan, que feliz les espero en mi Reino. Diciendo esto *Hatun Pachakamak* se retiró (De la Torre, 1999:13-19).

2.2 Feminidad en el mundo andino

Los términos en la cultura hegemónica occidental son de carácter radical y universal, ocultando el dinamismo existente en las culturas, encontrando un lenguaje transgresor de la realidad. Mientras que, en las culturas no-occidentales, en este caso la andina se evidencia lo contrario; un tiempo y espacio flexible (*pacha*), que se adapta a la continuidad de la realidad. Dicha realidad, se presenta como una red de vínculos, relacionados con los principios fundamentales que estructuran la vida del *runa*.

De esta manera, en la cultura andina, los términos han eliminado polos comparativos y antagónicos, para formar grados de apreciación, en este caso, “no hay tristeza, ni alegría sino ‘no alegría’; o comienzo de la tristeza, como menor grado de alegría” (De la Torre,1999:19). Este carácter de pensar a la cultura andina desde una lógica binaria, de opuestos – complementarios que se relacionan, han hecho que el *runa*, construya su existencia a raíz de una lógica binaria, donde la coexistencia radica en la vinculación de realidades distintas contradictorias pero al mismo tiempo complementarias.



Imagen 6: *Warmi* cuidando a sus animales¹⁰

Fuente: autora de la tesis, 2014

¹⁰ Comunidad de *Inti Waykupunku* – Terrenos de *Mama Esperanza*

Así, el hombre y la mujer son cualidades que se van moviendo pero que ambos tienen que compartir y muchas veces se confunden. El sexo es definido, teniendo su propio campo y actividad, pero no así la conducta y la propia personalidad, la creatividad y el mismo accionar. El sexo no es la persona, es una parte de ella (De la Torre,1999:20).

Debemos entender que la dualidad (entendido como principio de correspondencia y complementariedad) es dual, por ejemplo, el hombre es hombre por fuera y por dentro una mujer. Y la mujer, su externo es un universo femenino y su opuesto es un universo masculino. La formación de los dos, nos hace ver la dualidad, dos hombres y dos mujeres. Cumpliéndose el *tawa*, el número cuatro, el valor sagrado. Sin embargo, “la parte interna no es radicalmente femenina o masculina, porque pertenece a un hombre o una mujer en actividad. Por lo tanto, la parte interna del hombre es un Hombre-Mujer, y la parte interna de la mujer sería una Mujer-Hombre, y ellos hacen la unión quedando los extremos para actuar con independencia” (De la Torre,1999:20).

De esta manera, “tenemos términos como *Kari* y *Warmi*; que tratan de definir las cualidades de hombre y mujer” (De la Torre,1999:20). Por lo tanto, son calificativos que se pueden aplicar indistintamente a los dos sexos. Estos adjetivos, son flexibles y no dependen del sexo, pueden variar y ser cualidades momentáneas o permanentes. En este caso, hay mujeres *karillas*, es una expresividad que significa mayor fuerza, alegría, etc. y *warmillas*, es otra expresividad que expresa un estado de ordenamiento, trabajo acertado, etc. De esta forma, podemos apreciar la maleabilidad en los términos. “Entonces llamarle al hombre en una de sus actividades, es darle una cualidad femenina, y no una actualidad natural que más lo emplea la mujer, pero que el hombre también lo hace” (De la Torre,1999:22).

En la cosmovisión andina, el universo femenino va más allá de una persona, “abarca diversas actividades, fenómenos y presencias; así hay tiempos y épocas femeninas, lugares cargados de feminidad o de masculinidad; o de identificación femenina o masculina”(…). En definitiva, en cada manifestación se encuentra su característica dual y sus propiedades de acuerdo a esta visión” (De la Torre,1999:22).

Para entender de mejor manera cómo la naturaleza configura la cosmovisión andina, es importante señalar algunas de estas manifestaciones, las representaciones, y repercusiones que tienen en la vida cotidiana.

- **Las montañas:** existen montañas hembras y montañas machos, tienen familia, se casan y procrean hijos, son alegres y mujeriegos, como el Taita Imbabura, o son puros como el Mojanda y la Cotopaxi.
- **Las piedras:** las piedras y las grandes rocas tienen también las características de género. Es muy importante para los picapedreros y los obreros de las construcciones, escultores y labradores de útiles de cocina, molinos de diferentes tamaños; conocer las diferencias porque cada piedra tiene la utilidad referente a su sexo.
- **Lagunas, ríos, *pukyus* (vertientes), *pakarinas*:** las lagunas son esencialmente femeninas y están relacionadas con las montañas, existen montañas que tienen mucha agua y otras que son secas (...). No es un ser inanimado, si no un ser vivo que da vida a su alrededor. Ese dar vida exuberante es una propiedad femenina de la que gozan todas las fuentes de agua.
- ***Pukyus*:** existen unas fuentes de agua, en la base de los volcanes, sinónimo de montaña masculina, que son fuentes de agua mineralizadas, que con los contenidos minerales tienen propiedades curativas y potenciadoras de la fortaleza humana.
- **Los ríos:** grandes y fuertes como el Napo, son los masculinos; mientras que, los afluentes, pequeños, con menor fuerza, y que contienen muchos residuos son los femeninos, ya que forman grandes esteros y las playas sumamente fértiles, manteniendo sus características femeninas reproductoras y facilitadoras de vida.
- Existen ciertos lugares de la naturaleza que son sagrados, desde que han nacido los primeros seres humanos que dieron origen, mitológicamente a grandes pueblos con culturas muy sabias, estos lugares son las ***pakarinas***; tienen la característica femenina masculina, según su producción (De la Torre, 1999:23-25).

Por lo tanto, todo está atravesado por la dualidad masculina y femenina que son

correspondientes y a su vez contrapuestos, dependiendo de la cualidad que exteriorice, será nombrado (De la Torre,1999:25). De esta manera, se puede entender los relatos que hace el *runa*, de los amoríos o pasiones, venganzas y muertes (que hay entre animales como entre montañas) con seres animados e inanimados.

La *Warmi* es la representación simbólica de la *Pachamama* o Tierra, destinada a dar vida. *Warmis* y *Karis* interactúan con la *Pachamama* de distinta manera. El hombre se conecta con *Pachamama* en el arado, surcándola para depositar la semilla, mientras que la mujer es la representación imaginaria de la fecundidad y por excelencia la portadora de vida (Ambrossi,2004:22).

En la cultura andina la mujer se sitúa en un puesto privilegiado, es la dadora de vida, es la proveedora de valores domésticos, operadora de cultura que estructura la identidad.

La mujer representa la cultura, es el origen de todo, pues significa *Pachamama*: *Pachamama* es nuestra cultura. Ella nos da la vida y el fruto que hasta hoy tenemos; y el fruto por excelencia es el que brota del cuerpo de la mujer. Así, ella emula a la tierra-madre y la supera (Ambrossi,2004:74).

2.2.1 La wawa o niña

Cuando nacen niñas serán bien recibidas, ellas significan la Tierra fértil y fecundable, por lo que habrá que cuidarlas y protegerlas. La madre será la encargada de que esta se inicie en sus labores, desde temprana edad, hasta que por sí sola pueda dominar su espacio. La labor doméstica y crianza de los animales son tareas fundamentales en la vida de la *warmi*, y no como obligación sino como correspondencia y complementariedad cósmica. La madre no se separa ni un solo instante de sus hijos/as, los lleva a las espaldas, de esa manera realiza todas las labores, ya sean domésticas, con los animales, o en sus *chakras*.

Al comienzo es *guagua*, sexualmente indiferenciada del niño. Luego será chiquita o *longuita* entre los seis y los diez años. Con la pubertad será *Warmiguambra*, ellas ya son

‘como’ mujeres. Pero tan sólo con el matrimonio se transforma en *warmi*, obteniendo así el estatus de auténtica mujer ante la familia y la comunidad (Ambrossi,2004:36).



Imagen 7: Niñas ayudando en la *minka*¹¹

Fuente: autora de la tesis, 2014

Desde niñas, las mujeres andinas se encuentran con una realidad diferente a la que presencian en sus comunidades, incluso puede llegar a ser hostil. Así, el juego es una representación de la vida, se lo toma con responsabilidad y hay que proporcionar resultados. La vida es un juego y no juego; se presenta con toda su hermosura y majestuosidad; fluida y sin temor; con actividades concretas (De la Torre,1999:35).

Aproximadamente, a partir de los cuatro años los niños se responsabilizan de pequeñas tareas como cuidar a los borregos, acarrear un poco de agua del pozo, amarrar los chanchos, coger hierba para los cuyes. Más o menos a partir de los seis años, inclusive si va a la escuela, acompañará al papá a trabajar la tierra. La hermana quedará en casa con la mamá o sola con los hermanitos menores, aprendiendo a ser mujer (Ambrosi,2004:37).

2.2.2 *Warmiwamra o joven*

Las muchachas o *Warmiwamra* es como una mujer, está en un proceso pleno de su feminidad, ni los estudios pueden alterar sus actividades, “La adolescencia no puede ser

¹¹ Comunidad *Hatun Waykupunku* – casa del novio

entendida como un rango de edad sino como un estilo de vida que exige posiciones, actividades y valores que, por supuesto, no incluye el trabajo obligado, ni tampoco el embarazo y la maternidad” (Ambrossi,2004:40).

En este periodo, la *wuarmi* está preparada para poner en práctica todo lo aprendido de su progenitora, aunque sus actividades de crianza de animales, labores domésticas y cuidado de los niños sean cotidianas, no quiere decir que su función por completo se sumerja en la maternidad, sino que ella abarque la construcción de la feminidad para el futuro.

2.2.3 *Kari y Warmi en matrimonio*

En el mundo andino la unión entre *Kari* y *Warmi* es un ritual de gran importancia, ya que marca el principio para pertenecer como miembros completos de la comunidad. El matrimonio, la complementariedad entre lo masculino y femenino, proporcionará la reproducción económica y productiva a la comunidad.

En el ritual del matrimonio andino se expresa interdependencia y complementariedad de las esferas masculina y femenina (Silverblat,1990:16). De esta manera, es como el hombre y la mujer en el vínculo sagrado del matrimonio se manifiestan como *chakana*, ellos serán los que habiten la *pachamama*, como símbolo de la reproducción de la vida, y darán vida a las nuevas generaciones y cuidarán de la *pachamama*, para poder seguir viviendo en equilibrio y armonía con todo lo que hay en la *pacha*.

Para que puedan casarse, los novios deben conversar y tener el consentimiento de sus familias; la mujer debe tener dominio sobre su espacio en las labores del hogar; mientras que el hombre, debe ser buen trabajador y tener total dominio sobre su espacio.



Imagen 8: Fiesta de matrimonio¹²

Fuente: autora de la tesis, 2014

Al varón se le exige que posea una actitud particular frente al trabajo: que ame las tareas agrícolas, el cuidado de la tierra y el de los animales. También debe poseer dinero suficiente para sostener su nuevo hogar. El dinero proviene de animales propios o de jornales ahorrados. En la práctica, pocos las cumplen porque estas normas nunca han sido rígidas. Deben confirmar ante las dos familias, la propia y la de la novia, que no son ni ladrones ni vagos. Los parientes de la chica se preocupan de que el futuro esposo sea de familia honorable (Ambrossi,2004:76).

2.2.3.1. *Noviazgo*

Las mujeres y los hombres en la cultura andina se casan a temprana edad. Por lo que, no se puede hablar de adolescencia, ni embarazo precoz, ni de matrimonio prematuro. El espacio propicio para empezar un acercamiento entre *kari* y *warmi*, se lo realiza en las reuniones, las fiestas y celebraciones, (teniendo en cuenta que todos en el *ayllu* se conocen), en este espacio, las mujeres y los hombres se ponen en grupos. El **cortejo** comienza con una mirada, con movimientos corporales por parte de ambos, el hombre es el que inicia el acercamiento, la invita a bailar, el estrechamiento de la mano, simboliza un acercamiento implícito, del hombre trabajando a la *pachamama*.

¹² Comunidad de *Gualacata* - casa del novio

2.2.3.2. *Maternidad*

En la maternidad la *warmi*, es la encargada de la reproducción cultural, Sánchez-Parga (1998) explica que, en las tareas del hogar, ellas concentran tres símbolos importantes, el agua (para el aseo), el fuego (en la comida) y la vida (en la crianza). De esta manera, las *warmis* logran ser promotoras de cultura, dominando su universo femenino, y a su vez complementando el universo masculino. En la maternidad estas direccionan (a sus hijos e hijas) y realizan una diferenciación entre labores domésticas y el trabajo en la tierra.

Las madres preparan a sus hijos hombres para ser como sus padres, listos para el trabajo en la tierra, para el arado, la *mama realiza* un acercamiento del hijo hacia la *pachamama*, ya que esta provee de alimento (vida) que sustenta a la familia, donde el hombre es el encargado de penetrarla, fecundarla y cuidarla, en este proceso deja de ser niño para convertirse en hombre, trabajador, cuidador y protector de la *pachamama*.

(...) para las mujeres las cosas son claras y específicas. En primer lugar, es preciso recordar que, si bien el mundo andino posee una organización cultural y mítica desde lo femenino, la organización social y familiar es masculina. El marido es quien tiene voz y voto en el ámbito de las decisiones comunitarias y familiares. A la mujer le corresponde adecuarse al deseo, voluntad decisión del marido. Por lo mismo, la mujer requiere ser representada por su marido ante la sociedad (Ambrossi,2004:67).

Cabe mencionar que, al ser las culturas dinámicas donde las actividades de hombres y mujeres se modifican, y los espacios se reconstruyen para dar paso a nuevos significantes que son necesarios para adaptarse al modelo social, no significa que un rol sea más importante que otro, cada uno tiene dificultades. Y aunque los hombres dominen la esfera pública, y la mujer la esfera privada, no quiere decir que, esta no intervenga en el ámbito masculino o viceversa, por lo que son roles diferentes pero complementarios y por el mismo hecho de ser complementarios son importantes en la reproducción de la vida.

Ante una eventualidad de muerte o ausencia del marido, la mujer tendrá que ampararse en sus hijos hombres, que son la representación simbólica del padre, es por ese motivo que los

hijo tienen que llegar a ser como su progenitor, para complementar a su madre. “Por esa razón el nacimiento del niño la llena de regocijo porque con él y en él tiene asegurado su porvenir” (Ambrossi,2004:68).

Las familias indígenas son numerosas o ampliadas, no sólo es familia aquellos que son fruto del hogar, sino que se suman, parientes, vecinos y otros *ayllus*. De esta manera, cada familia llega a tener tres o más hijos, a pesar que el número de embarazos de cada mujer es mayor que los hijos vivos nacidos, que crecieron y llegaron a ser grandes; algunos por abortos espontáneos, otros morían al nacer o al cabo de poco tiempo (Ambrossi,2004:78). La mortalidad infantil se debe a la falta de recursos económicos (pobreza), las condiciones de salud (falta de centros de salud, además de las prácticas transgresoras hacia la cultura andina), la religión (muerte como mandato divino). Otro motivo de disminución de neonatos se debe a la planificación familiar ya que, si bien es cierto, las cifras presentan una disminución, no lo ha hecho de forma significativa.

El hijo es bienvenido, sin importar la edad de la madre ni las condiciones económicas o sociales. Para él habrá un lugar ya construido desde antes, apto y seguro puesto que la madre, aunque ella misma sea una niña, cumple con lo que le corresponde en los ordenamientos de la comunidad. Incluso en las peores condiciones, la familia se encarga de recibir al recién nacido de la mejor manera posible (Ambrossi,2004:81).

2.2.3.3. Embarazo

En el mundo andino, las *warmis* “viven en una especie de risueña expectativa, pues esperan el día del matrimonio que les conducirá, de manera legítima, al nacimiento del hijo para lo cual han sido preparadas desde niñas” (Ambrossi,2004:95). El primer embarazo llena de mucha alegría a la *warmi*, pues la condensación de los principios de correspondencia y complementariedad, se ven materializados en los hijos. Al igual que pasa con la *pachamama*, la *warmi*, es fertilizada, lleva en sus entrañas el fruto de la relacionalidad cósmica.

En el mundo andino el embarazo no abarca muchos cuidados, en lo que respecta con la alimentación, aseo y el trabajo. Las *warmis* no cambian su cotidianidad porque “el

embarazo se produce y se desarrolla a través de, y gracias a su conexión simbólica ya establecida con el cosmos” (Ambrossi,2004:96). Sin embargo, hay factores relacionados con el cosmos, que pueden perturbar el embarazo de una mujer. “(...) describen una especie de geografía imaginaria del bien y del mal, de los lugares prohibidos y permitidos que se encuentran en las cercanías de cada persona (...)” (Ambrossi,2004:100).

Por excelencia en el mundo andino, el control del embarazo está destinado para el *yachak* o partera, su labor es revisar a la embarazada, realizar recomendaciones y ayudar en el alumbramiento. Este acto puede ser gratis, recíproco o pagado, depende del parentesco, situación familiar o condiciones económicas.

Muy pocas *warmis* se hacen atender en los centros de salud. Por un lado, en muchas situaciones estos centros de salud se encuentran en zonas urbanas, lejos de las comunidades, lo que dificulta la llegada y por otro, la atención para los *runas* sigue siendo discriminatoria. Los métodos de los médicos no son los más adecuados y terminan transgrediendo la cultura; primero, hay un trato de paciente/médico, (presumiendo enfermedad); segundo, el despojo de las vestimentas (violentando el cuerpo); tercero, recostarse en la cama obstétrica (con las piernas hacia arriba), donde la posición para dar a luz, es cómodo para el médico, más no para la mujer; cuarto, realizado el alumbramiento el niño es despojado de la madre; por último, y lo más importante, muchos de los recién nacidos mueren al instante o al cabo de pocos días del nacimiento (entrevista Esperanza Mejía)

La manera de dar a luz puede ser parada o en cuclillas o manos y rodillas al suelo. Las parteras aplican en el alumbramiento los métodos que han recibido de generaciones, las mujeres son las encargadas de limpiar al recién nacido y devolverle a su madre, mientras que los hombres serán los encargados de ayudar en una eventualidad o cuando se requiera, con su fuerza.

A continuación, se explicará la configuración de los cuerpos andinos entendida como sexualidad andina. En este sentido, la sexualidad andina se comprende como la máxima

expresión del principio de complementariedad o de dualidad. El cual, solo encuentra realización en la unión de los opuestos complementarios y que además, no se detiene en lo estético del sujeto sino se complejiza al ser pensado en el cuerpo colectivo. Esta alianza servirá en la organización social, política y económica de las comunidades. Por lo que, es necesario explicar el acercamiento del hombre y la mujer; y la importancia dentro de la comunidad que genera esta unión.

2.3 Configuración de los cuerpos andinos

La concepción andina interpreta a la sexualidad como omnipresente, ya que la encontramos en todas las esferas de la vida del *runa*. Todo es sexuado, todo lo que se encuentra y se produce en la *pacha* tiene su par complementario, que al mismo tiempo es contrapuesto. Por esta misma situación, todo lo que no llegue, a tener su opuesto-complementario, no es suficiente, está incompleto, porque no sólo complementa, sino que genera vida y conserva los grandes ciclos vitales. Por lo tanto, la pareja efectúa un orden de conservación y generación cósmica, donde lo masculino y lo femenino coexisten en el mismo nivel pero con funciones distintas (Estermann,1998:206-212).

La fecundación se realiza mediante la unión de lo masculino y lo femenino. El varón abre los surcos mientras la mujer coloca la semilla. Convergencia simbólica de dos palabras y de dos cuerpos que aseguran la permanencia de la vida y de los códigos simbólicos. Así, se precavete el respeto al trabajo y la seguridad del carácter fecundo del mismo que se revela en la cosecha abundante y buena (Ambrossi,2004:43)

De esta manera, la sexualidad andina al encontrarse en el espacio de lo sagrado y lo secreto, no forma parte de la educación doméstica, no se puede hablar en términos directos padres a hijos/as. Sin embargo, los adultos lo hacen cuando se reúnen, pero de manera picaresca, con doble sentido y como parte de las bromas.

La construcción de feminidad en la mujer, no se agota en la maternidad, también se manifiesta en los movimientos corpóreos. La sexualidad, toma al cuerpo como un referente

inicial, sin detenerse por completo en la fisiología del cuerpo, si no que logra trascender en una red inacabada de estímulos complementarios. En la cosmovisión andina la feminidad, es feminidad en la medida que pueda encontrar su opuesto complementario.

Cuerpo erogenizado que permite que toda otra realidad que importe al sujeto sea capaz de transformarse en erótico, placentero o, por el contrario, en doloroso o sacrificial. El ojo no ve sino que lanza miradas que llegan al otro como intimidad, ternura, deseo o agresión. La mano se muta en saludo, caricia o puñal que mata. La sexualidad es, pues, una realidad eminentemente transitiva, proceso permanente destinado a proveer de sentidos a toda relación (Ambrossi,2004:141)

“La sexualidad se constituye en esa fecundidad que exige la indispensable presencia de lo femenino con lo masculino” (Guajan,2010:48). Es en el vínculo, en el cual el *kari* penetra a la fértil *warmi*, de la misma manera que lo hace con el arado a la *pachamama*, resultando de este acto ceremonial, el alumbramiento de un nuevo ser. Manifestación que no se traduce como la mera reproducción de la vida sino que abarca expresiones de gozo, erotismo y sensualidad. Por lo que, “tan sólo la sexualidad humana posee funciones que van más allá del fruto y que tiene que ver con los universos imaginarios en los que tienen lugar lo erótico, lo sensual, el placer y el gozo” (Pantelides y López,2005:273).

Por otra parte, se expondrá el enfrentamiento marital para entender de mejor manera la violencia en el mundo andino. En este sentido, no se pretende justificar el enfrentamiento marital sino entender la violencia como un medio para aclarar malos entendidos. Sin embargo, no se descarta que este pueda ser en un problema dentro de este grupo étnico.

2.4 Enfrentamiento marital

La institución que interpreta de mejor manera la violencia andina, es el *tinku* ya que proporciona las implicaciones y factores que en éste intervienen. El *tinku* tiene la característica de ser una lucha ritualizada que sólo pueden pelear aquellos sectores y

comunidades que de manera habitual reproducen algún tipo de alianzas o de intercambios. (T. Platt,1987 citado por Sánchez-Parga,1997:17)

El *tinku* posee también este sentido: más que el culmen y desenlace de las hostilidades entre dos grupos representa sobre todo un procedimiento de resolución de los antagonismos y una manera de desahogar las agresividades; en definitiva, se trata de vencer al contrincante para apaciguarlo y poder rescatar así un nuevo ciclo de relaciones amistosas, de intercambios y aún de solidaridades. Entendida de esta manera, la lucha tiene un efecto de catarsis social (Sánchez-Parga,1997:18).

Entonces, la unión, el encuentro, entre hombre-mujer, puede ser caracterizada como un *tinku* amoroso, por lo que, es en el matrimonio que esta carga de agresividad que se encuentra latente en la relación de hombre-mujer, va a encontrar su forma de expresión más institucionalizada y también más habitual (Sánchez-Parga,1997:25).

En la estructura familiar de las culturas andinas, la madre se encuentra a cargo de los hijos, y aunque los varones a temprana edad son inmersos en el universo masculino, mantienen un gran afecto con sus madres hasta la edad adulta. Tal situación puede explicar los celos y las rivalidades entre suegras y nueras, considerándose un fenómeno que los *runas* consideran normal, y cuyo efecto de conflicto es el varón, hijo/esposo. Este complejo que tienen los hijos varones con su madre, luego el esposo con su madre, es provocado porque la mujer invierte demasiado en sus hijos, descuidando las labores maritales, lo que puede explicar en parte la violencia marital, ya que “la agresión del esposo se encontrará motivada por la necesidad de romper una identificación primaria con el poder de la madre: la propia y la de sus hijos” (Sánchez-Parga,1997:31).

Por otro lado, la división sexual del trabajo en la cultura indígena, otorga a la mujer la labor doméstica, “sin considerar, la eficiencia simbólica que tales tareas confieren a la esposa, y que suponen una ruptura de orden muy diferente a la que inflige al trabajo entre el hombre y la mujer” (Sánchez- Praga,1997:31).

Tres son las tareas centrales que ocupa la mujer en la casa: la comida, el lavado y la cría de los hijos y los animales. Decodificando la condensación simbólica de estas actividades descubriríamos que la mujer está encargada del agua, del fuego y de la vida. Tres simbolismos centrales de hogar, que convierten a la mujer en oficiante privilegiado de los valores domésticos; en definitiva en operador doméstico de la ‘cultura’ (SánchezParga,1997:31).

Mientras que el hombre, por esta división laboral, se encuentra en el ámbito público, trabaja y vive fuera de la casa, se vuelve ajeno al hogar, volviendo predominante el papel de la mujer en el interior de la casa y desplazando al hombre. Esto obliga al marido a adoptar en el hogar un ejercicio de ‘virilidad’ que estará asociada a la violencia. “Esta ‘incorporación’ de la conflictividad marital en el seno más amplio de la corporalidad colectiva aparece como una forma de resolver ese enfrentamiento cuerpo a cuerpo entre marido y mujer dentro de las relaciones interfamiliares e intercomunales” (Sánchez-Parga,1997:35).

Se precisa que, teniendo en cuenta la variabilidad con la que se plantean todos los preceptos en el mundo andino. Es necesario reconocer que la mujer también tiene formas de violencia, y que tampoco excluye el enfrentamiento corporal, lo que puede presenciarse también en ceremonias o fiestas (Sánchez-Parga,1997:40-41).

En el siguiente apartado se pretende entender a la salud como la convivencia equilibrada y armoniosa del *runa* con su entorno, mientras que la enfermedad será entendida como el desequilibrio. En este sentido, la salud y enfermedad no están desligadas del contexto social del *runa*. Por lo que, los pobladores andinos utilizan mecanismos provenientes de su entorno combinados con los occidentales para restablecer el equilibrio.

2.5 Salud y enfermedad

En los Andes la concepción de salud y enfermedad se da en todo los niveles, es el desequilibrio que se ha dado con el cosmos. Por lo que, en los Andes, salud y enfermedad tiene que ver con el cuerpo colectivo, la comunidad, la naturaleza, el medio ambiente, por lo que el cosmos en general, puede estar enfermo o sano. Estermann (1998) llama ‘equilibrio’ a la salud y ‘desequilibrio’ la enfermedad.

Las enfermedades se dividen en dos grupos, por un lado, está la dolencia o *nanay*, que es una aparición accidental de los espíritus malignos, se da por un desequilibrio cósmico. Es reconocible y se manifiesta en el cuerpo. Su curación se realiza con bebidas a base de flores y plantas dulces. Por otro lado, está la enfermedad o *unkuy* pueden ser caliente o fría, se encuentra dentro de la persona, incluso puede ocasionarle la muerte, puede venir de afuera, del frío, del viento o de adentro, del calor; para curarla hay que acudir al *yachak* para que la trate y pueda restaurar el equilibrio cósmico (Ambrossi, 2004:101-102).

Sin lugar a dudas estas dos clasificaciones de enfermedades son procedentes de su entorno, del campo, las cuales son tratadas por sus propios agentes de salud (*yachak*, *mama yachak*, *kuyrichak*). Sin embargo, podemos incluir las enfermedades resultado de la colonización, las provenientes con los españoles y las de sus dioses, las cuales sólo tienen cura a través de la medicina occidental.

En la cosmovisión andina la medicina doméstica suele estar codificada, de modo particular entre las mujeres, “ellas son las poseedoras de este conocimiento: saben qué usar para una determinada dolencia y cómo preparar la medicina” (Ambrossi, 2004:102), ya que ellas dominan de manera particular su espacio, otorgándole conocimientos medicinales a sus generaciones.

El *runa* en muy raras ocasiones asiste a los centros de salud, lo hacen como última opción, las razones son, por la distancia en que se encuentran, el trato discriminatorio que reciben, la violencia simbólica presente, y los resultados no satisfactorios que obtienen.

Este problema se traduce por los inestables fundamentos que incorpora la sociedad, debido a la transición de una sociedad agraria a una moderna. Crea distorsión y desarticulación en todas las esferas de la sociedad. Si las transformaciones del marco institucional desorganizan y colocan en crisis al individuo urbano, con una dimensión más elevada, irrumpirá en el individuo rural (Castelnuovo y Creamer,1987:26-27).

En este sentido, los *runas* consideran su situación vivencial relacionada constantemente con el cosmos, son parte de una totalidad, se encuentran unidos de manera sincrética, sin diferenciación. Cualquier modificación en su marco institucional, desarticula y distorsiona a los ‘sujetos’ participantes. Así su lógica no-occidental colisiona con la lógica occidental (Castelnuovo y Creamer,1987:26).

No se pueda modificar sólo una parte de unidad en la que vive, sin provocar alternaciones en toda su estructura, pues para ellos no existe como ‘una parte aislada’, susceptible de alteraciones, sino como una fracción de un todo mucho más amplio que modificará con cualquier cambio particular (Castelnuovo y Creamer,1987:26).

Es por esta razón que se puede entender de mejor manera la resistencia a las campañas nutricionales, y su evidente fracaso, porque “sólo” intentan cambiar su régimen alimenticio, su forma de producción, su sistema educativo, salud u otras. Por lo tanto, debemos comprender que su existencia está estrechamente vinculada con ‘todo’, ellos son las instituciones, cualquier intento de distorsión que surja del medio externo, desconfigura a la persona y provoca rechazo (Castelnuovo y Creamer,1987:27).

Por otro lado, la medicina siempre ha tenido una estrecha relación con la sociedad, desde los principios de la humanidad. Sin embargo, a mediados de los años 70 se ha tratado permanentemente de aislarla del contexto social y considerarla como una actividad independiente, con cualidades y finalidades específicas y eternas. Por lo que, el sistema de producción económica de una sociedad, los medios de producción, las relaciones que mantienen los hombres respecto a estas actividades, serán la base de la organización de la medicina, tanto lo que tiene que ver con sus conocimientos, como con sus aplicaciones.

Por lo tanto, “la medicina se articula, entonces, en forma diferente a la estructura social, según el modo de producción económica” (Estrella,2007:29).

Es por esta razón que, la medicina no-occidental, en este caso la medicina de los *runas*, provee de una respuesta mágica, religiosa, empírica frente a las necesidades de salud. Ya que los fundamentos de su medicina van acordes con la relación que tiene el hombre con el cosmos, con su medio de producción (*pachamama*), y la relación dentro y fuera de la comunidad. Estos vínculos están determinados por las funciones que desempeña este grupo social en el proceso productivo del país.

Aquí se menciona cómo las condiciones de salud en las comunidades se han visto afectadas por el modelo de producción (escases o falta de tierras y mayor articulación a la economía nacional). La primera, se refiere a la calidad del suelo debido a la intensificación de la producción y explotación de la fuerza de trabajo. La segunda es el resultado de la primera, ya que esta producción es destinada al mercado nacional, generando un cambio alimenticio que elimina cultivos tradicionales, importantes para una dieta con valor nutricional. Entonces, la producción se encuentra direccionada a la demanda del mercado, generando en las comunidades deterioro en la salud, ya que lo cultivado también es destinado para el autoconsumo. Además de la adquisición de nuevos comportamientos de consumo, ha llevado a agravar las condiciones de salud en las comunidades andinas (Sánchez-Parga,1984:40).

El siguiente capítulo se expondrá todo lo referente a la constitución de la comunidad *Inti Waykupunku*. Lo que se pretende es tener una visión general y un análisis profundo acerca de situación en la que se encuentran los habitantes de esta zona.

3. CAPÍTULO.- LA COMUNIDAD DE *INTI WAYKUPUNKU* PROVINCIA DE IMBABURA

En este capítulo, se describe la ubicación geográfica y situación ecológica, seguidas de una contextualización histórica, política – institucional y socio-económica de la comunidad y, por otro, se expone la incidencia de las estructuras sociales externas (instituciones estatales y no gubernamentales) e internas (historia colectiva) en la reproducción material socio-cultural y económica de las mujeres, con énfasis en las actividades artesanales y agrícolas.

El acercamiento a la comunidad *Inti Waykupunku* se lo realizó por medio de Esperanza Mejía partera, curandera, *yachak* de la comunidad. A través de ella se tuvo la oportunidad de tener un vivencia directa con los habitantes, así como participar en las diferentes actividades de la comunidad.

3.1 Ubicación geográfica, situación ecológica y contexto histórico, socio-económico y político – institucional

3.1.1 Ubicación geográfica

La comunidad *Inti Waykupunku* (2500m.s.n.m) limita al Norte con el Río Ítambi, al Sur con la Panamericana Norte, al Este con la comunidad *Gualacata* y al Oeste con *Hatun Waykupunku*. La comunidad se ubicada en la parroquia González Suárez del cantón Otavalo en la provincia de Imbabura – Ecuador.

La parroquia González Suárez, se caracteriza por tener un clima frío con una temperatura mínima de 5.5 grados centígrados y una temperatura máxima de 18 grados centígrados; con precipitaciones que oscilan entre 500 mm³ en la zona baja y 1000 en la zona alta, existiendo meses de mayor precipitación que van de octubre a marzo que es la época de invierno y la época seca que va de abril a septiembre.

CUADRO No. 1

Características principales de la comunidad *Inti Waykupunku*

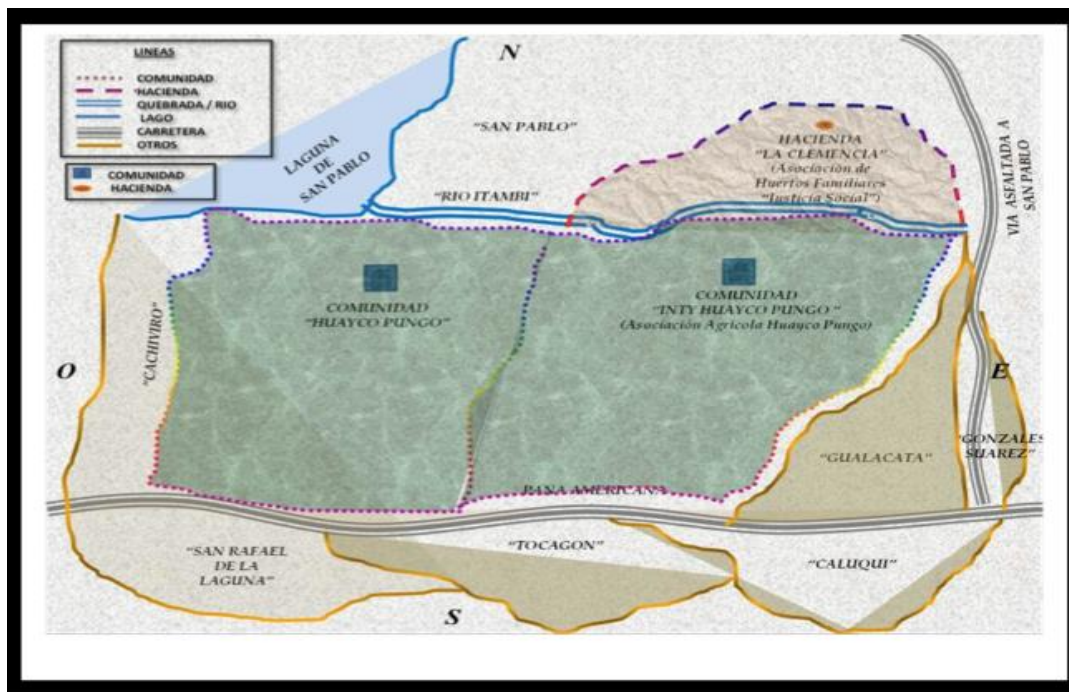
Comunidad de <i>Inti Waykupunku</i>		
CANTÓN	Otavalo	
PARROQUIA	González Suárez	
COMUNIDAD	<i>Inti Waykupunku</i>	
UBICACIÓN	Oeste de la parroquia	
SUPERFICIE	90.90 has.	
ALTURA	2500m.s.n.m	
POBLACIÓN	275 personas	
ESTRUCTURA	Asamblea Comunitaria	Cabildo
IDIOMAS	Español y <i>Kichwa</i>	
PRESIDENTE	Alejandrino López	
ÉTNIAS	Mayoritariamente Indígenas	
LÍMITES	Norte	Río Ítambi
	Sur	Panamericana Norte y Comunidad de Caluquí
	Este	Comunidad de <i>Gualacata</i>
	Oeste	Comunidad de <i>Hatun Waykupunku</i>

Fuente: FICI¹³

¹³ FICI, *Historia de las comunidades de la parroquia González Suárez*, 2008, p.33

MAPA No.1

Comunidad de *Inti Waykupunku* en la Hacienda “La Clemencia” parcelada¹⁴



Fuente: Antamba, Cacuango, Calapaqui, Pazmiño, Perugachi, 2011

3.1.2 Situación ecológica

Las familias que accedieron a la tierra durante la reforma agraria atentaron, por un lado, contra el estado natural de los páramos, pajonales y chaparros debido al cambio de la zona de pastoreo y la quema de pajonales y por otro, a la expansión de la frontera agrícola, poniendo en riesgo a la riqueza de los pajonales, chaparros y al páramo. Actualmente, las vertientes se han secado por el mal manejo del páramo *Yanaurku*. Sin embargo, en la década de los 90 esta situación cambió ya que muchas familias migraron, disminuyendo la expansión de la zona agrícola (Castañeda, 2008:47).

3.1.2.1. Manejo y control territorial

Existe una gran diferencia entre tierra y territorialidad; la primera, es un recurso que satisface las necesidades de los propietarios, ya que es la base material y simbólica para la

¹⁴Antamba, Cacuango, Calapaqui, Pazmiño, Perugachi. *Revitalización de la memoria histórica sobre la Toma de tierras (...)*. Internet. <http://dspace.ups.edu.ec/bitstream/123456789/2063/6/UPS-QT00044.pdf>. Acceso: 10-12-14.

reproducción de la vida mientras que la segunda, hace referencia al espacio en el cual los pueblos se desarrollan con sus diferencias étnicas (Castañeda,2008:24).

Territorio

“Un territorio nunca es algo dado o hecho sino que se construye a lo largo de la historia y sobre la base de las formas de asentamiento de la población, formas de producción y relaciones con el medio, una organización y manejo de recursos” (Castañeda, 2008 cita a Sánchez–Parga, 2007:24),por lo tanto, no se puede reducir al espacio físico.

La noción de territorio va muchos más allá de la cuestión material, es el espacio donde viven y reproducen la vida material y simbólica, la tierra como base material de subsistencia y como lugar donde entierran a sus muertos (Castañeda,2008:23).

De esta manera, el concepto de territorio no implica el ejercicio de soberanía dentro de un Estado ni un derecho de propiedad, tal como define la legislación civil. Se trata, por el contrario, del derecho colectivo sobre el espacio, ya que de nada serviría enunciarlo en la ley si al mismo tiempo no se establecen las condiciones necesarias. El reconocimiento no implica sólo política administrativa sino también económica, cultural y ecológica; de allí nace la importancia de hablar en forma integral de los territorios (Castañeda,2008:23).

Tierra

Los comuneros han accedido a la tierra mediante compra, herencia, afectación por la reforma agraria y otras formas. La lucha de varios años en especial durante las décadas de los 80 y 90 sólo sirvió para abaratar el costo de la tierra. Actualmente, las familias de la comunidad de *Inti Waykupunku* acceden, en promedio a dos hectáreas.

La mayoría de las tierras se distribuye en posesión ancestral, vivienda, cultivo de frutilla, crianza de animales, por lo que, la ocupación de la tierra está saturada y los comuneros no pueden emprender una producción a mayor escala; por lo que sus ingresos no satisfacen las necesidades de la familia. De esta forma, se articulan con otras actividades

(multiempleo) como: trabajo asalariado, comercialización, elaboración de artesanías, turismo, entre otros. Cabe mencionar que la tierra representa patrimonio familiar (Castañeda,2008:61) y por lo tanto, es el sustento de las nuevas generaciones.

Por otro lado, el problema de reducción de la tierra, ha afectado el modo de producción andino, del cual se obtenía una variedad de cultivos gracias a los diferentes pisos ecológicos donde surgía una complementariedad de recursos agrícolas. Sin embargo, frente a esto, los comuneros han logrado obtener diversas parcelas dentro de la comunidad o de comunidades vecinas. De esta forma, se benefician de los diferentes microclimas y diferentes suelos, lo que les permite diversificación en sus cultivos y mejor utilización de los suelos (Sánchez-Parga,1984:17).

Existen tres formas de tenencia de la tierra en la comunidad *Inti Waykupunku*, por un lado, la propiedad familiar, que son tierras de uso familiar y no legalizadas, que se utilizan para producción agropecuaria, por otro, la propiedad comunal, que son tierras dedicadas para uso social, cultural, recreativo y organizativo y finalmente, las tierras adquiridas por asociaciones o cooperativas, las que actualmente se encuentran fraccionadas. Sin embargo, mantienen su funcionamiento (Castañeda,2008:62).

Las tierras de las comunidades pertenecientes a la parroquia González Suárez están distribuidas en el siguiente orden de importancia: agropecuaria, páramo, bosque nativo, chaparrales y bosque exótico (de ciprés y eucalipto). Los chaparrales estuvieron en proceso de extinción debido a la ampliación de la frontera agrícola. El total es de tendencia exclusiva de las comunidades ubicadas a la orilla del lago; de ahí se extrae la materia prima para la confección de artesanías (Castañeda,2008:66).

Inti Waykupunku no tiene acceso al páramo y el manejo de los cabildos se ha limitado sólo a la parte baja. La comuna de Gualacata comparte legalmente el acceso al páramo. Aunque, mencionan los comuneros que esta práctica no se lleva al cabo.

Por lo que, se creó la Coordinadora de Páramos Mojanda *Yanaurku*-Ventanillas, para incluir a dos comunidades sin acceso directo al agua, una de esas, *Inti Waykupunku*. Aunque los comuneros tuvieron problemas al sentirse marginados por parte de la Coordinadora de Páramos debido a la escasa rendición de cuentas y participación en la toma de decisiones, actualmente han logrado tener una mejor administración del páramo. Claramente se puede evidenciar la importancia del páramo como parte de la identidad: a pesar de no ser tierras productivas, el valor simbólico, de uso, organiza a las familias para preservar el ecosistema (Castañeda,2008:66); además, brinda identidad.

Con el transcurso del tiempo los territorios y fronteras van cambiando, dificultado delimitar un territorio, fundamento de la autonomía. Ante esta realidad, se plantea que “la autonomía debe ser concebida como sistema jurídico-político encaminado a redimensionar la nación a partir de nuevas relaciones entre los pueblos indios y los demás sectores socioculturales” (Castañeda, 2008 cita del estudio de Díaz-Polanco,2003:15).

Entonces, para lograr cambios estructurales estatales y sociales, es necesario una entidad política-administrativa que abarque representación local y nacional y sea capaz de asumir facultades y competencias (políticas, ambientales, educacionales, productivas, etc.) del mismo orden. Para asegurar la integración de la sociedad en base a coordinación y no subordinación (Castañeda,2008:15).

Por lo que plantear autonomía desde un sistema jurídico-político de los pueblos indígenas es la capacidad de decisión, control sobre territorios, asumiendo competencias que abarcan grandes esferas sociales. Ser autónomo no implica separación o aislamiento de otros sectores socioculturales (Castañeda,2008:17-18).

3.1.3 Contexto histórico

Durante las épocas colonial y republicana, se sometió a los pueblos indígenas a la marginación sin acceso a la tierra. De esta manera se fueron eliminando espacios de organización social y cultural, necesarios para la identificación, delimitación y definición

de los *runas*. Sin embargo, la resistencia de estos pueblos, incorporó nuevas lógicas que dieron paso a nuevas prácticas sociales.

Época Republicana y Reforma Agraria

A partir de la primera Ley de la Reforma Agraria, el proceso de la toma de tierras tiene una gran despliegue. La reforma agraria que era un conjunto de medidas políticas, económicas, sociales y legislativas, cuyo propósito fue modificar la estructura de la propiedad y la producción de la tierra. Buscaba, por un lado, articular extensas zonas vacías al territorio nacional, eliminar la concentración de la tierra en manos de pocos dueños, y por otro, integrar al campesinado marginado a la sociedad nacional.

Para la ejecución de la ley se promovió las cooperativas, lo que provocó un doble efecto: acceder a tierras ocupadas tradicionalmente y reconstruir identidad con gestores de lucha por la tierra (Castañeda,2008:65).

De esta manera, hubo tres momentos en los que este tema formó parte de debate en los gobiernos:

- **La primera ley de la Reforma Agraria y Colonización**, de 1964, La junta Militar de Gobierno dicta la primera Ley de Reforma Agraria y Colonización, así como la Ley de Tierras Baldías y Colonización, y crea el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC). El Objetivo de estas leyes expedidas fueron realizar un cambio estructural del agro y la articulación de la reforma agraria con la colonización como leyes conjuntas.
- **La segunda ley de la Reforma Agraria y Colonización**, comprenden los años de 1972-1976. En el gobierno de Rodríguez Lara, se enfatiza la preocupación en los problemas agrarios de Costa y Sierra, mientras que, en 1976 con el triunvirato Militar tuvo un gran retroceso y se paralizó las acciones de la Reforma Agraria, cometiéndose abusos contra campesino e indígenas.

- **La tercera Ley de la Reforma Agraria**, se da en el año de 1979, se expidió la Ley de Fomento y Desarrollo Agropecuario que se sobrepuso a la Ley de Reforma Agraria, garantizando la propiedad de la tierra y beneficiando a los sectores exportadores. Un año antes, se creó el Fondo de Desarrollo Rural Marginal, FODERUMA, del Banco Central del Ecuador, para conceder créditos y ayudas a los campesinos pobres, asimismo, hubo decretos importantes para la protección del sector. Sin embargo, la inestabilidad política debilitó los procesos hasta 1994 en la presidencia de Sixto Durán Ballén donde se revoca la tercera Ley de la Reforma Agraria y se promulga la Ley de Desarrollo Agrario (Atamba et al.,2011:42-23).

CUADRO No.2

Reforma agraria¹⁵

ACTORES POLÍTICOS	FECHAS	LEY DE REFORMA AGRARIA Y COLONIZACIÓN	NUEVOS ACTORES POLÍTICOS
Junta Militar	1963 - 1966	Primera ley	IERAC
Presidente Gral. Guillermo Rodríguez Lara	1972	Segunda ley	
Triunvirato Militar	1976	Paralización de la ley	
Consejo supremo de gobierno	1978 -1979	Tercera Ley	FODERUMA MAGAP
Presidente Sixto Durán Ballén	1994 - 1996	Ley de Modernización y Desarrollo del Sector Agropecuario	FODERUMA MAGAP

Fuente: Atamba et al., 2011

El modelo hacendatario, dejó profundas transformaciones en los pueblos andinos, entre ellas, la difícil supervivencia de la comunidad andina fracturó muchas formas de organización y relaciones sociales. También el desarrollo del sistema capitalista, de mano con la modernización del Estado, aceleraron la integración económica y política de los pueblos andinos a la sociedad y el mercado nacional, marcando fuertes diferencias dentro de las comunidades y problematizando los procesos de aculturación (Sánchez-Parga,1984:12).

¹⁵Ibíd., p.43

3.1.3.1. Toma de tierras

A partir de la Ley de Comunas de 1937, la Reforma Agraria de 1964 y el auge petrolero, terminaron la relación entre las comunidades y los hacendados, lo que dio origen a varios enfrentamientos por la tierra. Así, la hacienda Cusín se dividió en tres haciendas: La Clemencia, Las Vegas y Gualaví. Estos cambios afectaron a las tierras comunales y hubo despojo de los comuneros (Castañeda,2008:43).

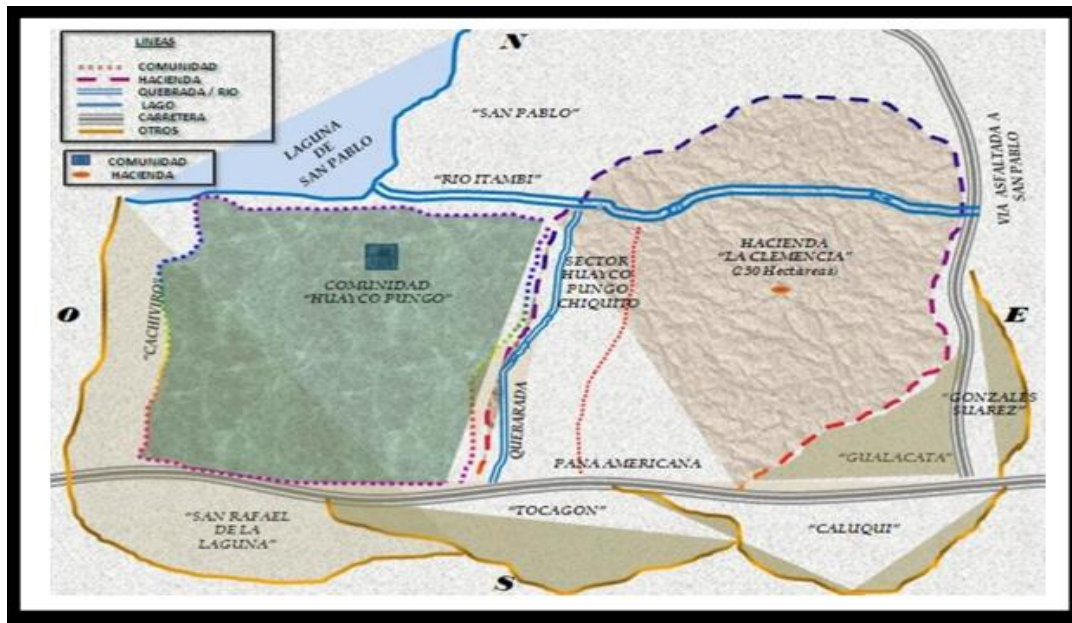
Los comuneros al ser despojados de sus tierras y al verse obligados a trabajar fuera de la comunidad y dentro como *yanaperos*, tienden a organizarse. Las formas de organización más influyentes fueron cooperativas y asociaciones agrícolas. Estas nuevas formas de organización implicaban también nuevas estructuras internas. Hubo una gran acogida a la iglesia evangélica, con la cual, surgen diferencias ideológico-religiosas, ahondando en la sectorización de la comunidad. Muchas de estas instituciones permanecen vigentes, otras colapsaron rápidamente por falta de liderazgo e incapacidad de cohesión social (Antamba, et al.,2011:37).

A pesar de los sucesos registrados desde 1963, la primera reunión de lucha por las tierras se efectuó en el año de 1983 y tuvo como propósito fundamental apoderarse de los predios de la Hacienda “La Clemencia”, por parte de los socios de la Cooperativa de Huertos Familiares de Justicia Social (Antamba, et al.,2011:59-60).

Por lo que, este conflicto se sitúa años atrás con el despojo a los indígenas de sus tierras, pasando estas tierras a la administración de la familia Lasso Chiriboga, con el nombre de “la Clemencia”. “Antiguamente la comunidad de *Waykupunku* estaba asentada al oeste de la hacienda “La Clemencia”, ocupando un cien por ciento del predio” (Antamba, et al.,2011:25).

MAPA No.2

Comunidad de *Inti Waykupunku*



Fuente: Atamba et al., 2011

Desde que la Hacienda “La Clemencia” pasó a manos de la familia Lasso Chiriboga, los indígenas de las comunidades a las que actualmente se las conoce como: *Gualacata*, *Caluquí*, *Hatun Waykupunku*, *Inti Wuaykupunku*, *Cachiviro* y *Tocagón*, fueron explotados laboralmente ya que accedieron a trabajar gratis (o *yanapa*), sin salario alguno, por un lado por la necesidad de los indígenas de subsistir, y por otro, por la necesidad que sentían, especialmente los mayores, de estar en contacto con la tierra. A cambio, les permitían coger hierba berro y agua de las vertientes. Sin embargo, vivían en situación de constantes abusos y maltratos (La FICI, 2008 cita la entrevista al Sr. Tocagón, 2007:34).

Desde 1960 los comuneros empezaron la lucha por obtener esas tierras y así acabar con los abusos cometidos, servicio de *yanapas* y violación a las mujeres. Para esto las comunidades afectadas se unieron con el pueblo de San Pablo del Lago para demandar la adjudicación de las tierras de la Hacienda “La Clemencia”. Para este propósito crearon la Cooperativa de Huertos Familiares Justicia Social, (FICI, 2008: 34).

El párroco de la Parroquia de San Pablo, Jaime Rigoberto envió un proyecto a Gran Bretaña solicitando ayuda económica para las comunidades. El proyecto tuvo una respuesta positiva. Fue así que en 1962 utilizando el nombre de la cooperativa, los pobladores¹⁶ de la comunidad de San Pablo, en conjunto con el sacerdote, obtuvieron el financiamiento externo y sin comunicar a las otras comunidades, a las que excluyeron de la cooperativa, compraron las tierras de “La Clemencia” a la familia Lasso Chiriboga (Castañeda,2008:61).

Ante este hecho y frente a la necesidad de justicia de las poblaciones indígenas *Otavalos* y *Kayampis*, provenientes de las comunidades que ahora son: *Gualacata*, *Caluquí*, *Hatun Waykupunku*, *Inti Waykupunku*, *Cachiviro* y *Tocagón*, ante la nueva situación de violencia, discriminación y ultraje en que vivían los comuneros por parte de los miembros de la cooperativa, que eran los nuevos dueños la hacienda “la Clemencia”, se creó la Pre-Asociación Agrícola Waykupunku, cuyo objetivo era fortalecer la unión y apropiarse de las tierras.

Otro de los motivos de la toma de las tierras fue que, la mayoría de las tierras de la hacienda estaban en estado de abandono, sin trabajarse, mientras que los indígenas vivían en la pobreza. Además, este hecho trasgredía la Ley de la Reforma Agraria.

En 1983 la Pre-Asociación Agrícola *Waykupunku*, convocó a una asamblea general, integrada con cuatrocientas personas de diferentes comunidades, donde inician el trámite de afectación demográfica ante el IERAC. Sin embargo la sentencia salió a favor de la cooperativa.

Antes estos hechos, los indígenas realizaron tomas simbólicas, y en 1984, con animales y destrucción de zanjas, hicieron pequeñas chozas y vivieron ahí cultivando las tierras hasta 1985, donde se produce un enfrentamiento con las fuerzas armadas para desalojar a los

¹⁶ Menciona Castañeda (2008) que, los pobladores de la comunidad de San Pablo eran profesionales, intelectuales, autoridades y gente de dinero

indígenas de los predios. Este hecho tuvo como consecuencia varios heridos y destrozos a los cultivos y a las viviendas (FICI,2008:35).

En el año de 1990, hubo otro enfrentamiento en contra de los hacendados (de la cooperativa), los mismos que arremetieron con armas de fuego, dejando varios heridos y muertos. Un año más tarde, la cooperativa contrató una banda denominado “parachute” formada por paramilitares proveniente de Esmeraldas y Guayas, que se establecieron en la hacienda. Desde entonces se agravó el conflicto de la lucha por las tierras” (Antamba, et al.,2011:63).

(..) Las mujeres fueron las más valientes que supieron encabezar el batallón indígena, igual se apoderaron de todas las armas convenientes y necesarias para enfrentar esta lucha; garrotes, piedras, armas de fuego, armas blancas y otros, siempre respondían en la defensiva. (...) Los indígenas invadieron hasta la parroquia de San Pablo persiguiendo a los hacendados, bloquearon la panamericana norte, se enfrentaron con policías, militares del Estado y a todos ellos derrotaron en la lucha, los indígenas de la Asociación Agrícola *Waykupunku* (Antamba, et al.,2011:64).

En los años siguientes, el panorama se tornó inestable, con informes positivos y negativos, confrontaciones con militares y hacendados. Sin embargo, los levantamientos de los años 90 organizados con la CONAIE, fueron de vital importancia para seguir con la lucha, de esta manera la movilización indígena fue transformándose en un movimiento cada vez más sólido, hasta que en el año de 1992 los hacendados miembros de la Cooperativa de Huertos Familiares Justicia Social piden cese a la lucha y desde entonces los compañeros indígenas de la Asociación Agrícola de *Waykupunku* consiguieron la victoria (FICI,2008:35-36).

Nuestra fuerza era más fuerte que la ley y las autoridades, no pudieron enfrentarse a nosotros. Debilitados iniciaron ofrecer dádivas, para que suspendiera la lucha o por lo menos que firme un documento en constancia de paz (...). Bueno le respondí “por estas tierras hemos sufrido mucho, lo que nos interesa es la tierra así tengamos que vivir o morir pero es la tierra la que queremos” (FICI, 2008 cita la entrevista hecha al Sr. Tocagón, 2007:35-36).

Finalmente, lograron respeto ante las autoridades, los dueños del predio de la Cooperativa llegaron a un acuerdo para realizar la compra y venta ante el IERAC y desde 1993 iniciaron la compra con fondos propios y con financiamiento del Banco Nacional de Fomento “BNF”. Por medio de esta compra obtuvieron alrededor de 54 hectáreas para 60 socios. “La lucha de una década apoyada por la CONAIE y la FICI sólo sirvió para reducir el precio de la tierra. La mayoría de familias se retiraron por falta de recursos para las cuotas, por lo prolongado de la lucha y, sobretodo, por el temor de endeudarse con el Banco” (FICI, 2008 cita la entrevista al Sr. Tocagón,2007:36). Sin embargo, las comunidades vuelven a tener poder y trasciende a lo cultural, adquiriendo identidad como grupo étnicamente diferenciado.

Cuadro No. 3

Fechas relevantes sobre la toma de tierras de *Waykupunku*¹⁷

ASOCIACIÓN ARGÍCOLA <i>WAYKUPUNKU</i>	
FECHA	SUCESOS
*1960 - 1963	Indígenas son ultrajados, maltratos y discriminados por la familia Lasso Chiriboga dueños de la hacienda “La Clemencia”
1983	Primera Asamblea para denunciar la jurisdicción de los predios a la hacienda “La Clemencia” en mano de los dueños de la cooperativa Huertos Familiares Justicia Social
1985	Primer enfrentamiento en el predio “La Clemencia”
1990	Enfrentamiento con los hacendados de la cooperativa
1991	Hacendados (cooperativa) contratan a paramilitares Julio Cabascango compañero indígena fue asesinado por los paramilitares
1992	Llegan a un consenso y cese a la lucha por la tierras
1993	La Asociación Agrícola <i>Waykupunku</i> compra el cincuenta porciento de los predios de la hacienda
1994	La Asociación Agrícola <i>Waykupunku</i> obtuvo personería jurídica mediante el acuerdo ministerial No. 002208

*Aproximadamente

Fuente: Atamba et al., 2011

¹⁷ Ibid., p.57-65

La comunidad con la legalización y reconocimiento jurídico, originó una dinámica y conciencia organizativa que sirvió para el desarrollo del movimiento indígena, denominándose organizaciones de primer grado. Entre sus logros se destaca: legitimar sistemas propios de participación y espacios de toma de decisiones y representaciones, ejecutar la legalización de territorios, e integración a la institucionalidad del Estado. Por lo tanto las comunas son una instancia política territorial de relaciones de parentesco real y ritual, que intercambia bienes, servicios y decisión política a pesar de las tensiones y disensiones, cuya representación es asumida por los cabildos (Castañeda,2008:14-15).

Afirmando que, el punto que marcó del destino de las comunidades fue la lucha por la tierra, lucha que finalizó con más de una conquista, resurgió el poder de las comunidades, hasta lograr el respeto de las autoridades. Además, la lucha se expandió a lo cultural, logrando identificarse como comunidades indígenas. Una vez terminada la deuda optaron por la organización comunal y el trabajo en parcelas familiares (Castañeda,2008:16-19).

3.1.3.2. Comunidad Inti Waykupunku

La comunidad de *Inti Waykupunku* es la pionera en la lucha por la tierra, se fundó aproximadamente, a inicios de 1800 como parcialidad de San Roque, dentro de la jurisdicción parroquial de San Rafael. Sin embargo, desde el 2000 pertenecen a la jurisdicción de la parroquia González Suárez. Obtuvo personería Jurídica en 2002.

Antiguamente, las comunidades de *Waykupunku*, *Cachiviro* y *Tocagón*, fueron una sola comunidad llamada San Roque. La máxima autoridad de la comunidad fue el *Kuraka* Manuel *Gualacata*. Después de la expropiación de las tierras por parte de la familia Lasso Chiriboga (hacienda la Clemencia) y al dividirse en estas tres comunidades, se organizaron de manera que, iniciaron la elección de los alcaldes, que funcionaban como policías comunitarios, y se encontraban al mando de los tenientes políticos (FICI, 2008 cita la entrevista hecha al Sr. Tocagón, José, 2007:33-34).

La población total es de 275 personas, de las cuales 150 son mujeres y 125 hombres. El 99% de identifican como indígenas y el 1% como mestiza. En una superficie de 90.9 hectáreas (Fuente: autora de la tesis).

Cuadro No. 4

Características principales de la comunidad *Inti Waykupunku*

COMUNIDAD	FUNDACIÓN	AÑO DE LEGALIZACIÓN	POBLACIÓN	EXTENSIÓN TERRITORIAL
<i>Inti Waykupunku</i>	*1800	2002	275	90.90 has

*Aproximadamente

Elaborado por: Autora de la Tesis, 2014

La población se originó de familias *o ayllus* provenientes de las tribus *Sarances* y *Otavalos*. Étnicamente, se auto-identifica como *Otavalos* y *Kayambi*, constituyendo un grupo indígena de transición entre los dos pueblos (Castañeda,2008:8).

La comunidad nos identificamos como indígenas *otavaleños*, culturalmente somos *kichwas otavaleños*, a pesar de haber cambiado de jurisdicción seguimos siendo otavaleños, pero por ahora estamos mezclados con los *mochos*. Los *kayambis* nos identifican como *guangudos* y nosotros les llamamos como *mochos*, no nos resentimos aceptamos cualquier forma que nos llaman (FICI,2008 cita la entrevista hecha al Sr. Tocagón,2007:36).

La comunidad de *Hatun Waykupunkue Inti Waykupunku* fue conocida con el nombre de San Roque Bajo, en honor a un famoso y milagroso Santo San Roque. Al transcurrir el tiempo y al integrarse los indígenas con la población mestiza de las haciendas, lo adaptaron con el nombre de *Waykupunku*.

Inicialmente en este sector vivían unas 20 familias denominándose como *Waykupunku*, no pudieron extenderse, por dos razones: una porque a los lados estaba la hacienda “La Clemencia” y otra porque en época de invierno se producían grandes inundaciones. Entonces, la gente decidió obligatoriamente ir a vivir al frente, donde había más tierras y

no afectaba el invierno. De esta manera la comunidad quedó pequeña, para el colmo pusieron el nombre de “*Waykupunku Chiquito*” (FICI,2008 cita la entrevista hecha al Sr. Tocagón, José,2007:33).

Según la creencia de los mayores, la comunidad se extendía hasta el páramo, la tola de *Yana Allpa* formaba parte de comunidad de *Inti Waykupunku*. De igual manera, siguen creyendo que la comunidad se extiende hasta allá, pero se ha delimitado desde la Panamericana Norte para abajo, hasta el río Ítambi porque solo hasta allá llega el trabajo del cabildo en el mejoramiento de la comunidad (Catañeda,2008:53).

Actualmente, el camino divide a las comunidades entre *Hatun Waykupunkue Inti Waykupunku*. Cuentan los antepasados que, “ha sido una quebrada profunda llamada *Parka Wayku*, para llegar debían bajar y subir. Las grandes lluvias trajeron agua, tierra y relleno hasta llegar a igualar con la tierra firme” (FICI,2008:33).

Mediante acciones legales en la comunidad de *Waykupunku*, el sector *Waykupunku Chiquito* se extiende hacia el predio “La Clemencia” a través de la Asociación Agrícola *Waykupunku* conformado por miembros de las seis comunidades. Desde entonces este sector *Waykupunku Chiquito* por cuestiones políticas, fijación de límites y desacuerdos internos, se aparta de la comunidad de *Waykupunku* (...) así perteneciendo a la Parroquia de Gonzales Suarez; a pesar de que la mayoría de los propietarios de la Hacienda “La Clemencia” son de la comunidad de *Waykupunku* (Antamba, et al., 2011:31).

En el 2001, la asamblea decidió cambiar el nombre de la comunidad porque cuando se dice ‘*Waykupunku Chiquito*’ las otras comunidades y las autoridades, interpretan como algo pequeño o inferior, por lo que, la comuna *Inti Waykupunku* adquirió personería jurídica el 18 de enero de 2002 mediante el Acuerdo Ministerial 019 (FICI,2008:34).

Inti Waykupunku proviene de los vocablos quichua *Inti*, Sol; *Wayku*, quebrada; *Punku*, puerta. A raíz de este cambio, los *runas* re-significaron el nombre de la comunidad. Esperanza Mejía, partera y curandera de la comunidad señala que, sus antepasados

contaban que *Inti Waykupunku* significa “puerta del Sol o de los Incas”. Ella menciona que, esto podría deberse a que antiguamente para entrar a la hacienda “La Clemencia” había un camino que pasaba por una quebrada.

Forma administrativa de la comunidad *Inti Waykupunku*

La organización de poder en la comunidad andina se configura de distintas formas, dependiendo de la comunidad y los procesos históricos por lo que ha pasado. Por lo que se puede asegurar que su estructura política interna responde siempre a la dinámica de las fuerzas sociales, donde el poder de la comunidad se representa en el cabildo, el cual ejerce un poder real en las instancias de decisión y en los procesos de política interna y externa de la comunidad. De esta manera el cabildo proporciona cierta autonomía, aún cuando se ha fundado bajo un poder informal, este contribuye a fortalecer la unidad social y su identidad étnica (Sánchez–Parga,1984:47).

A nivel comunal antiguamente actuaban dos tipos de autoridades. Por un lado, estaban los ***Kurakas*** o los llamados hombres libres, su nombramiento era por líneas hereditarias, su función era repartir las tierras comunales a las familias de acuerdo a las necesidades y aportaciones a favor de este. Las funciones que ejecutaba el *kuraka* podían ser similares a las que hoy realiza el presidente de la comunidad. Sin embargo, su poder era más extenso. A principios del siglo XIX el sistema *kurakazgo* habría terminado en la comunidad de *Inti Waykupunku*.

Por otro, están los **alcaldes**, cuya función era similar a la de los *kurakas*. Sin embargo, a diferencia de estos, su nombramiento se lo realizaba en las asambleas de la comunidad. Además, eran los encargados de intermediar con las autoridades mestizas, aplicaban ordenes del teniente político o del cura, las cuales consistían en organizar a los indígenas para realizar las mingas u ordenar la cobranza de los diezmos y primicias. En los años 80, las autoridades de esta comunidad fueron subordinadas por el teniente político (Castañeda,2008:54).

A mediados del siglo XX, con la Ley de Comunas de 1937, la comunidad empieza un proceso de re-organización y articulación. El Estado fue el promotor para que las familias reciban títulos de propiedad de las tierras. Además, con el apoyo del Estado se obligó a la elección de cabildos. En este nuevo periodo los presidentes y dirigentes de las comunas provenían de las familias de los *kurakas*, que tenían la capacidad de administrar con justicia y solucionar problemas, debido al poder económico - político de manejo y control de las tierras que estos poseían (Castañeda,2008:54-55).

El cabildo representa la máxima autoridad dentro de la comunidad, adquiere un carácter fundamental en la organización social, política y económica. Es nombrado por la asamblea de la comunidad y se encarga de solucionar conflictos internos de la comunidad, problemas de tierra, robos, peleas, etc.

A partir de la adquisición de la personería jurídica. La comunidad de *Inti Waykupunku*, la conformación del cabildo está compuesta por ocho personas: presidente, vicepresidente, secretario, tesorero, síndico y tres vocales. Sin embargo, debido a la intervención del teniente político en las asambleas, la comunidad tiene una incipiente autonomía.

- **Presidente/a o *Kapak o HatunKuraka***

El presidente/a es el representante legal de la comuna, y de los gobiernos comunitarios, por lo tanto, él preside las asambleas ordinarias y extraordinarias, así como las reuniones del directorio. Desde el nombramiento legal, la comuna debe respetar y aceptar las decisiones que él crea convenientes, sin importar la clase social o educación política que este tenga.

- **Vicepresidente o *KatiKuraka***

En ausencia o renuncia del *HatunKuraka*, el vicepresidente pasa a presidir. El vicepresidente reemplaza al presidente, en caso de ausencia parcial o definitiva, hasta que el periodo de mandato otorgado por la asamblea termine. Es responsable de la correcta administración de bienes inmuebles (equipos, tierras, estadios, casas comunales) y recursos, trabaja en conjunto con el contador y el presidente de la comuna.

- **Secretaria o *Kullkikamayuk***

Su rol principal es convocar con puntualidad y diligencia a sesiones de Asamblea General del Consejo de Gobierno, la convocatoria debe ser revisada y firmada por el presidente y no por otras dignidades. De igual manera; llevar los libros de actas y durante las reuniones, las actas se entregan tanto a la asamblea como al cabildo. Además, prepara los comunicados, organiza y lleva el registro de los comuneros e informa periódicamente a la Asamblea General sobre ingresos y salidas de los miembros de la comuna, llevando un censo actualizado.

- **Síndico/a o *Rikuk Runa***

Persona que tiene conocimientos, experiencia en el área legal para solucionar probables conflictos, tiene actitud conciliadora y mediadora para solucionar problemas internos, por lo tanto, está en la facultad de asesorar a la asamblea y al consejo de gobierno para que las decisiones estén dentro de la ley, estatutos, reglamentos y normas.

- **Vocales**

Son personas que ayudan a gestionar, coordinar ciertas diligencias al resto de los miembros del cabildo (Antamba et al.,2011:21-22).

Uno de los factores que contribuyó al fortalecimiento de la autoridad comunitaria, por una parte, fue el debilitamiento de las cooperativas y asociaciones que tuvieron un auge entre 1970 y 1995, ya que su autoridad se limitaba a los socios y los terrenos de la cooperativa, sus fines era lucrativos, no tenía representatividad política, ni cohesión social e intermediación en asuntos indígenas, y por otro, las prácticas de justicia locales dio legitimidad a la comunidad (Castañeda,2008:55).

En la resolución de conflictos no siempre prevalece el derecho consuetudinario, sino que se complementa con la justicia ordinaria. Por lo que, los cabildos y comunidades tienen importancia simbólica porque proporcionan identidad a sus comuneros, por convertirse en espacios de lucha. A través de ese proceso se afirma la pertenencia y obediencia a la organización comunitaria (Castañeda,2008:56).

La recaudación establecida por la asamblea está a cargo del tesorero (a) *Kullkikamayukes*, es el responsable de recaudar las cuotas y administrarlas. En el caso de la comunidad *Inti Waykupunku* hay más de dos tesoreros y la inexistencia de rendición de cuentas de manera técnica, puede generar una pérdida de confianza de los contribuyentes.

Anualmente la comunidad de *Inti Waykupunku* realiza 5 asambleas y 20 *minkas* con una participación mayoritaria de familias comuneras. Tiene tres organizaciones internas. El cabildo controla las tres organizaciones, sin embargo, cada una tiene su propia directiva (Castañeda, 2008:95).

Cuadro No. 5

Organizaciones internas

No.	Organización	Año de fundación	#Socios/ Miembros	funciones
1	Cabildo	1950	55	Representa la comunidad y dirige la junta de agua
2	Asociación <i>Yura Sisa</i>	2006	27	Promueve la producción agrícola y el acceso a las tierras
3	Asociación Agrícola <i>Waykupunku</i>	2002	20	Promueve la producción agrícola y el acceso a las tierras
4	Junta de Agua	En los 80	55	Administra el sistema de agua en coordinación con el cabildo

Fuente: Castañeda, 2008

Las comunidades de acuerdo con lo dispuesto por la ley de Comunas de 1937, tienen una directiva comunal (cabildos) y una asamblea. Al interior de la comuna, la asamblea es la máxima autoridad en la toma de decisiones fundamentales. La autoridad de las comunas está sujeta a la capacidad de liderazgo de los representantes y la coyuntura en la que se desenvuelven. A raíz de adquirir la personería jurídica las autoridades tradicionales como alcaldes tienden a desaparecer (Castañeda, 2008:96).

La Junta de Agua, por resolución de la asamblea, no tiene personería jurídica y cualquier decisión es coordinada con el cabildo. La Junta representa únicamente a los usuarios del

agua, la directiva de la Junta es elegida en la asamblea comunitaria, la misma que realiza una aportación económica mensual.

Junto a las comunas, las juntas de agua se han constituido en entidades importantes, con autoridad en el tema del agua y el cuidado de los páramos, con capacidad de convocatoria a la mayoría de los comuneros. Se crearon por disposición del IEOS en las décadas de los 80 y 90, a raíz del acceso al agua; representa a los comuneros usuarios del agua (Castañeda,2008:96).

Por lo que, los páramos y el agua constituyen los principales campos de gestión de la organización de los *runas*. De esta manera, el agua, al igual que tierra, han provocado grandes movilizaciones y luchas del movimiento indígena.

La comunidad *Inti Waykupunku* cuenta con 275 personas, representadas por el cabildo elegido en la asamblea al final de cada año, además del cabildo existen organizaciones, al interior de la comunidad, por un lado, existe la Junta de Agua y la Asociación *Yura Sisa*. Más adelante se realizará una breve explicación y por otro, también están las organizaciones externas como UNOCIGS¹⁸, Coordinadora de páramos Mojanda *Yanaurku*, Proyecto Pesillo Imbabura, Asociación de Trabajadores Autónomos *Waykupunku*, Cooperativa Justicia Social, Junta Parroquial, Empresarios Floricultores, entre otras (FICI,2008:38). Organizaciones que adquieren un carácter cohesionador y articulador en la comunidad, ya que abarcan espacios políticos, económicos y sociales, por lo tanto, las reuniones no se planifican si no que se las realizan en base a la necesidad de los comuneros.

Cada organización interna cumple las funciones otorgadas por la asamblea, el cabildo gestiona obras para el mejoramiento de la comunidad, la junta de agua gestiona el mejoramiento del sistema de agua y la asociación se dedica a la producción y comercialización de la frutilla y lucha por la tierra. Sin embargo, éstas pueden desempeñar otras funciones según las necesidades, no hay un mandato definido. En cuanto a la

¹⁸ Unión de Organizaciones y Comunidades Indígenas de González Suárez

resolución de conflictos leves, los resuelve el cabildo, de lo contrario entrega a la asamblea para que resuelvan, según el reglamento y la costumbre (FICI,2008:38).

De esta manera el cabildo organiza casi todas las actividades de la comunidad, incluso archiva la documentación de la comunidad. Por el momento, los cabildos son los más respetados por la comunidad. La gestión es financiada por cuotas y multas cobradas (FICI,2008:38).

La *minka* es una institución que organiza a las familias para el mejoramiento de infraestructura y otras necesidades de la comunidad. También asisten a las asambleas comunitarias convocadas por el cabildo. En caso de inasistencia deben pagar una multa.

En la comunidad no pagan cuotas, hacen aportaciones mínimas únicamente cuando se trata de realizar algún proyecto, cobran al instante y no tienen fondos de reserva para gastos del cabildo. Los únicos responsables de recaudar las multas, cuotas y otras contribuciones establecidas por el cabildo son los tesoreros elegidos en la asamblea (FICI,2008:38).

3.1.4 Contexto político – institucional

Organización de segundo grado

La comunidad de *Inti Waykupunku* pertenece a la Organización de Segundo Grado UNOCIGS - Unión de Organizaciones y Comunidades Indígenas de González Suárez, que se encuentra integrada por miembros de las siete comunidades pertenecientes a la parroquia González Suárez, Pijal, Mariscal Sucre, Gualacata, Caluquí, San Agustín de Cajas, Eugenio Espejo de Cajas e *Inti Waykupunku*.

La UNOCIGS es miembro de la FICI-CONAIE. Obtuvo personería jurídica mediante Unidad de Registro No. 241 del Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador – CODENPE, el 28 de agosto de 2006.

Las organizaciones de segundo grado (OSG) son organizaciones de base con

representatividad local, que buscan concretar las demandas de sus bases. La mayoría de estas organizaciones tiene su origen en los procesos de lucha por conseguir tierra para las comunidades a nivel provincial. La fragmentación de las grandes haciendas facilitó la compra de tierras por las comunidades (Como lo cita Cárdenas,2008 del estudio Baptista:45).

Fue creada la UNOCIGS en 1983, en medio de problemas territoriales con las haciendas, con el objetivo central de defender los derechos de las comunidades, fundamentalmente el derecho a la tierra, recuperar y fortalecer su identidad; la conservación del idioma y el rescate de sus valores culturales, ya que la base organizacional social, cultural, política y económica radica en las comunidades.

Aunque actualmente, la UNOCIGS ha atravesado por graves problemas de autogestión, cabe mencionar que, entre sus logros está la lucha con las comunidades por el acceso a la tierra(Castañeda,2008:12).

A criterio de un dirigente, la representatividad y credibilidad en la Unión ha bajado en los últimos diez años, debido a su baja capacidad de respuesta a las necesidades de sus miembros, especialmente en la economía, el desarrollo y las obras de infraestructura. “La Unión no era legalizada y no podía hacer ningún proyecto, por eso cada comunidad u organización empezó a gestionar aparte y no quieren saber nada de la organización. En estos años se está tratando de retomar la gestión, ya con la personería jurídica” (Entrevista que realizó Castañeda,2008 a un miembro de la Parroquia de González Suárez:12).

Finalmente, “la fortaleza de la UNOCIGS se encuentra en el poder y autoridad de las comunidades y su permanencia está sujeta a su capacidad de respuesta en la gestión en beneficio de las comunidades” (Castañeda,2008:12).

3.1.5 Contexto socio – económico

Condiciones de vida

Las principales actividades económicas de la población económicamente activa (165) de la comunidad *Inti Wuaykupunku* son: 90.90% (150) se dedica a la agricultura y ganadería;

49.69 (82) trabaja como jornaleros especialmente en las flores; el 45.45 (75) se dedica a la artesanía; 13.93 (23) es comerciante; 6.6 (11) es obrero, y el 4.24 (7) no tiene empleo (Fuente: autora de la tesis, 2014).

A finales de los 80 la gente migraba de las grandes ciudades para trabajar en la construcción y servicios domésticos. Ahora migran a las ciudades porque son profesionales, mientras que los que no han tenido esa oportunidad, se quedan en la comunidad para trabajar en las florícolas, situadas principalmente en las partes antiguas de las haciendas (Castañeda, 2008 cita a Korovkin, 2002:70).

Actividades socio – económicas

Entre las principales actividades económicas para el autoconsumo se puede mencionar la agricultura, que es una actividad primaria de las familias. Siembran papas, maíz, cebada, trigo, quinua, tomates para consumo interno, mientras que el cultivo de frutilla está destinado para la comercialización.

Es importante señalar que el acceso a la tierra y las condiciones productivas de las comunidades andinas se han visto reducidos en extensión y calidad, y en el control de los diferentes pisos ecológicos. Debido a la degradación de los suelos a causa de la erosión o por la presión productiva a la inserción de la economía nacional, se han ido perdiendo cultivos tradicionales, creando dependencia del mercado, que ha resultado en la modificación de su dieta. (Sánchez-Parga, 1984:15-19).

La actividad pecuaria se caracteriza por la crianza de gansos, patos, gallinas, etc., estos animales son parte de su convivencia y cultura, así como para consumo de la familia. La crianza del ganado bovino, porcino y vacuno requiere un espacio más extenso para el descanso y pastoreo, lo que ha restringido a la gente de *Inti Waykupunku* a dedicarse a esta actividad por su limitada territorialidad. Sin embargo, algunos de los comuneros realizan esta actividad más allá de las líneas limítrofes establecidas.

Cabe mencionar que las comunidades andinas optan por estrategias de supervivencia, entre

las cuales podemos señalar el “multiempleo” como dispersión de riesgos. El multiempleo hace referencia a las actividades que los pobladores andinos realizan durante todo el día y por periodos, el *runa* no sólo se dedica a una sola actividad, es comerciante, artesano, agricultor, etc., al mismo tiempo, lo que ayuda a mitigar la situación económica de su familia.

La comunidad *Inti Waykupunku* desde los años 90 con el acceso a tierra, se centraban en la agricultura, artesanía y comercio con Colombia. Ahora la mayoría de la población se dedica a la producción frutícola en parcelas propias, cuya producción está destinada al mercado. Sin embargo, el cultivo de la frutilla requiere un mayor cuidado, lo que ha generado grandes pérdidas y endeudamiento con las entidades financieras. Por este motivo, los *runas* han disminuido la actividad agrícola de subsistencia y afirman que ahora cuentan con trabajo propio dentro de la comunidad pese a la poca cantidad de tierras y lo arriesgado que resulta el cultivo de la frutilla.

Los ingresos por la migración son importantes en una agricultura de subsistencia. En el caso de comunidad *Inti Waykupunku* que ha diversificado su producción, ha logrado mantener la población joven, lo que ha constituido en una sostenibilidad agraria que genera nuevas alternativas de producción, empleo en el núcleo familiar y productividad del suelo.

A pesar de los cambios sociales y económicos, la agricultura es la actividad prioritaria, destinada para el autoconsumo y venta. Sin embargo, hoy compiten con grandes empresas.

Los problemas que se evidencian en las florícolas son: a) una emergente fuerza de trabajo proletaria, generando explotación a los trabajadores con bajos salarios y riegos a la salud; b) desinterés en las actividades comunales, evidenciando degeneración del proceso social-organizativo, debido a la escasa participación en las diferentes actividades recreacionales, culturales, en beneficio de la comunidad, etc., las que son el sustento simbólico de identidad; y, c) crecientes niveles de inseguridad (Castañeda,2008:72-73).

Además, los jornaleros que trabajan para las florícolas califican esta actividad riesgosa

para la salud. Sin embargo, no tienen otra alternativa. La mayor parte de los jóvenes trabajan en florícolas ya que representa un ingreso importante en el núcleo familiar.

Otras de las actividades que los comuneros realizan es el tejido con totora para la elaboración especialmente de esteras. Esta es una fuente laboral que dinamiza la economía del hogar y la materia prima no requiere muchos cuidados, por lo que se ha convertido en una práctica importante. Además, las artesanías han servido para promover el desarrollo del turismo local.

La comunidad ante los trabajadores asalariados, ha optado por realizar las actividades (*minkas*) en días no laborales, y por su parte, el cabildo sanciona la inasistencia de los comuneros. De esta manera, la institución étnica de la *minka* se ha transformado en una actividad pagada, lo mismo sucede con las fiestas tradicionales que se han transformado en eventos culturales. Sin embargo, el objetivo principal de las *minkas* y de las fiestas se ha mantenido, adaptándose al contexto de las comunidades.

Otras de las actividades que se realiza, pero en menor escala, es el turismo ecológico y comunitario, ya que cerca de la comunidad *Inti Waykupunku* se encuentra uno de los atractivos turísticos más visitados de la provincia de Imbabura: la laguna de San Pablo¹⁹ con sus especies nativas de flora y fauna, variadas actividades como: deportes

¹⁹Leyenda de la laguna de San Pablo

En lo que ahora es la laguna de San Pablo antes ha sido una hacienda ¡muy grande! de un hombre que ha sido muy millonario, que la plata tenía guardada en animales embalsamados (...) En esta hacienda habían unas muchachas, las empleadas, que eran maltratadas, por eso ellas siempre oraban, pedían al señor “Dios mío, ayúdanos a salir de esta hacienda, nosotras vivimos como esclavas, aquí”. Así siempre pedían. Dios escuchando sus súplicas, se ha vestido de mayorcito, lleno de llagas, lleno de pus en todo el cuerpo, ha llegado a la hacienda a pedir la caridad. El mayorcito ha dicho: “Patroncito, deme una caridad”. El señor le ha dicho a ese mayorcito “Aquí no te mereces nada”. “Bienvenido para el almuerzo del perro” Vuelta, cuando sale un ayudante, el patrón le dice suéltale a los perros. Ese joven le ha soltado a los perros, pero estos no les ha hecho nada, ahí dice que el mayorcito ha dicho a las muchachas: “ustedes siempre me están orando de noche y de día, yo soy el que vive en el cielo, yo por eso vine por ustedes”. Ustedes esta misma tarde salgan, sacudiendo el pie y la mano, pongan la bendición. Porque mañana esto no va hacer hacienda sino un lago”. (Entrevista *Mama Esperanza*).

acuáticos, de altura, paseos en lanchas o canoas, caminatas al volcán Imbabura (altura aprox. de 4.600 msnm), visitas a la Estación Piscícola de *Punyaro*.

Estas actividades se han visto complementadas por otras de carácter más bien cultural, ya que muchas de las comunidades de la zona continúan realizando algunos rituales religiosos, fiestas tradicionales, la elaboración de artesanías y producción musical andina, que han pasado a ser parte de la actividad turística. Por lo que, las comunidades al auto identificarse con varios elementos, lengua, vestimenta, organización, relación con la tierra, pertenencia a un colectivo, fiestas, costumbres y creencias. Asumen identidad, fundamental para cohesionar a una cultura, la misma que sigue violentada y subordinada.

4. CAPÍTULO.- EL ROL DE LAS MUJERES DE LA COMUNIDAD INTI WAYKUPUNKU

El rol de las mujeres en la comunidad de *Inti Waykupunku* se analizará a partir del marco teórico presentado en los capítulos anteriores. Esta investigación toma los conceptos de autores con un lineamiento indigenista sobre los principios de relacionalidad, correspondencia y reciprocidad, entre otras subcategorías complementarias como: redistribución y solidaridad correspondientes con la línea indigenista.

Se confrontarán las estructuras externas con las estructuras internas, con el propósito de comprobar la hipótesis de este trabajo, es decir, la evidente incorporación de nuevas estrategias de supervivencia que adopta la comunidad indígena para posibilitar las prácticas de reproducción social y cultural (el tejido) de las mujeres de esta comunidad.

En este sentido, se presenta el estudio de campo realizado en la comunidad *Inti Waykupunku*. El acercamiento se lo realizó por medio de Esperanza Mejía, partera, curandera, artesana, comerciante, *yachak* de la comunidad. A través de sus relaciones con los comuneros, se obtuvo el contacto deseado con las mujeres, las cuales con sus testimonios, experiencias de vida y conocimientos aportaron al propósito de la investigación.

Las mujeres de *Inti Waykupunku* han diversificado sus prácticas para dispersar riesgos a los que se exponen. Ellas realizan múltiples actividades que complementan su manera de vivir, labores domésticos, cuidado de los hijos, la crianza de animales, trabajo en la agricultura, ganadería y hasta participación política. Por medio de las entrevistas se evidencia una actividad que atraviesa a todas las mencionadas, y en las circunstancias más complicadas, es una fuente de ingreso importante que dinamiza la economía familiar, el tejido con la totora para elaboración, especialmente, de esteras.

La mayoría de mujeres vivimos sólo de hacer las esteras, algunas se dedican al cultivo de frutilla, pero la totora es como una “mina de oro” para las mujeres indígenas de aquí de la

zona de *Waykupunku*. Las mujeres que no tienen frutillas sólo se dedican a las esteras. Las que tienen frutilla, en la tarde, después de trabajar se dedican a hacer la estera. Cuando los hombres se van a trabajar de peones o van para Colombia, las mujeres que nos quedamos con los niños hacemos la estera, ¡nos encanta hacer las esteras! Cuando no tengo sueño me levanto a la una o a las cuatro de la mañana a seguir tejiendo. Las familias que tienen muchos niños, se levantan a la una de la mañana hasta las seis de la mañana, hacen dos o tres esteras, con eso les mantienen a los hijos (Entrevista a *Mama Esperanza*).



Imagen 9: *Mama Esperanza* tejiendo con la totora²⁰

Fuente: autora de la tesis, 2014

Cabe mencionar que, en esta parte de la investigación se pondrá énfasis en el tejido con la totora, que además de ser una actividad importante para las mujeres de *Inti Waykupunku*, se articula con proyectos que tienen como objetivo incentivar a estas mujeres a la actividad del tejido como complemento a las actividades turísticas de la zona ya que a su vez, retoman prácticas de la economía solidaria.

²⁰ Comunidad *Inti Waykupunku* – Casa de *Mama Esperanza*

4.1 Historia de hombres y mujeres otavalos en torno al tejido

Los hombres y las mujeres otavalos que habitan la comunidad de *Inti Waykupunku* a lo largo de su historia han mantenido prácticas de reproducción social, este es el caso del tejido.

En el contexto histórico del pueblo de Otavalo, se evidencian tres modelos socioeconómicos a los que fueron subordinados los pobladores de esta región: modelo incaico, el modelo obrajero y el modelo hacendatario. Estos modelos con sus diferentes técnicas e intereses, estuvieron complementados con actividades agropecuarias. Evidentemente, las costumbres y prácticas realizadas en los periodos: prehispánico, colonial y republicano han tenido transformaciones en las diferentes actividades. Sin embargo, muchas de estas han perdurado en el tiempo (Cárdenas,2011:62).

En este estudio, como ya se ha mencionado anteriormente, interesa analizar el rol de las mujeres de la comunidad *Inti Waykupunku* en base al tejido con la totora para la elaboración de esteras. Cabe mencionar que, el tejido no es una actividad que abarca todo el tiempo el trabajo de las mujeres, brevemente se mencionará una de las prácticas más antiguas, primordiales y complementarias que configuran la vida de los pueblos indígenas como lo es, la agricultura.

De esta manea, para comprender la práctica del tejido en las mujeres de esta comunidad, se abodará en este análisis el modelo incaico y obrajero.

Como señala Rostworowski la economía inca se basaba en tres fuentes de recursos, a saber: la fuerza de trabajo, ciertas tierras para la agricultura y la ganadería, ambas en poder del Estado. En primer lugar, el resultado de esa tenencia son los bienes acumulados en depósitos, los cuales en manos del gobierno permitían un sistema de reciprocidad. En segundo lugar, al asegurarse la fuerza de trabajo femenina, el Estado tuvo a su disposición, un cierto número de textiles y bebidas para ritos, fiestas y ceremonias.

El aporte de Murra acerca de la importancia del tejido en la civilización incaica, se centra en la función y significación de las estructuras políticas, económicas y sociales. Este estudio, así como el de otros autores ayudaran a entender de mejor manera la importancia del tejido en el mundo andino, proporcionando un acercamiento hacia una lectura sociológica del tejido.

La importancia del tejido en el Estado Inca

Existe la imagen, muy citada, de la campesina inca siempre hacendosa, hilando incesantemente, de pie, sentada y hasta caminando. Hilaba y tejía la tela de que se vestían ella y su familia, y se llevaba el huso a la tumba como símbolo de laboriosidad femenina; pero en la vida sociopolítica andina los textiles desempeñaban un papel especial, que iba mucho más allá de sus usos meramente utilitarios y ornamentales. (...) Ningún acontecimiento político, militar, social, ni religioso estaba completo sin el ofrecimiento o la cesión de tejidos, quemados, sacrificados o intercambiados (Murra,1999:107).

Cabe mencionar que, las culturas mesoamericanas también tuvieron un despliegue importante en la tejeduría, no sólo por su aprovechamiento utilitario sino por la codificación de los símbolos representando el espacio mítico-religioso. Sánchez-Parga (1995) menciona que el tejido en estas culturas representa un origen arcaico de su escritura. Entonces esta interpretación del tejido como texto social, como transcripción inconsciente del cuerpo colectivo no es exclusivo del pueblo de los andes, sino se diferencia por las características especiales que adquieren.

En el avance de la investigación observaremos la importancia y la vigencia del tejido para las mujeres de esta comunidad, evidentemente con diferentes representaciones simbólicas, culturales y sociales pero conservando el conocimiento milenario de las técnicas del tejido.

En el caso de la comunidad *Inti Waykupunku* se hace referencia al tejido con la totora para la elaboración de esteras. Estudios de cronistas dan cuenta de la utilización de la totora en diversos lugares de la región andina. Larreamendy (1989) cita a Mardof, el cual en sus recopilaciones hace referencia que desde 1570 se usó la totora como alimento y como

junco para elaborar distintos objetos: puentes, embarcaciones, aventadores y de forma generalizada esteras. Estas últimas sirvieron para tributar en el Incario y posteriormente en la Colonia.

Además, Larreamendy cita Galo Ramón de su estudio realizado en Cayambe, en el cual destaca los cultivos de camellón (camas de cultivo elevadas), clasifica a la totora como hortaliza. “(...) mientras que los guacamulos, o yuyo, son yerbas hortalizas o condimentos (berro, bleado, totora), que están relacionados con los camellones” (Larreamendy, 1989:69).

En la siguiente entrevista se conocerá el desarrollo de las actividades agrícolas y el tejido.

Mi mamá y mi abuela me enseñaban como cuidar de la casa. Mi abuela era hierbatera y partera, ella me enseñaba todo, yo veía desde pequeña como ella curaba a los niños enfermos, y cuando luego me casé, a mis hijos les daba agüitas para curarles. Vuelta, mi mamá me enseñó a tejer con totora. Y mi papá me llevaba a sembrar con él, me tocaba aprender como coger la pala, azadón, el machete. Pero también mi papá sabe hacer estera, yo lo veía de niña y después hacía esteras con él, y también cuidaba a las vacas, borregos, chanchos, a todos los animalitos (entrevista a *Mama Esperanza*).

El obraje como unidad de producción aparece desde los primeros momentos de la colonización, dejando en un segundo plano a la agricultura. Adoptando el sistema productivo europeo dedicado a la manufactura textil.

Lo que implicó fue la introducción de ganado ovino, del cual se obtenía la materia prima para la elaboración de los textiles. Cisneros (2010) menciona que Otavalo tuvo los dos obrajes más importantes en la época colonial. Se utilizó fuerza de trabajo en un principio femenina por el conocimiento en tejeduría, más adelante se incorporan hombres y después toda la familia.

En la actualidad, la mayoría de los comuneros crían borregos para venderlos, muy rara vez

para autoconsumo y nunca en la utilización de la lana para la elaboración de vestimentas. Por un lado, el pastoreo requiere grandes extensiones de tierra, e *Inti Waykupunku* ya no dispone de estas; y por otro, la dinámica desigualitaria y competitiva del mercado, han provocado que los comuneros desistan de esta actividad. Por lo que les resulta conveniente comprar las vestimentas antes que realizarlas.

Los comuneros se dedican al tejido con la totora para la confección de esteras y otras artesanías, en primer lugar, por la facilidad con la que se obtiene el material y en segundo lugar, por la remuneración económica inmediata que se recibe. Esta actividad se explicará detalladamente en el siguiente apartado. Cabe mencionar que los principios y bases del tejido que se realiza con lana u otros materiales, se utiliza para el tejido con la totora.

Es así, como muchas de las prácticas corresponden, a estrategias de las comunidades para su sobrevivencia, actividades que se evidencian en todas las épocas a las que fueron subordinados pero de manera especial en la lógica capitalista.

El contexto social en el que se desenvuelven las mujeres de *Inti Waykupunku* actualmente, es el resultado de luchas y levantamientos por las tierras, que terminaron con el modelo hacendatario. Como lo hemos explicado detalladamente en el apartado anterior, estas luchas sirvieron por un lado, para abaratar el costo de las tierras, que tiene como propósito incorporar a este grupo al mercado nacional. Y por otro, el reconocimiento político, económico, social y cultural de los indígenas.

A pesar de las luchas y los logros del movimiento indígenas todavía es un pueblo que sigue luchando por reconocimiento, y aunque son la mayoría en el Ecuador, siguen en condiciones de pobreza.

En las décadas de los 80, 90 y principios del siglo XX, se generaron políticas con la finalidad de inserción a este grupo a la sociedad nacional, participación política y economía. Las comunidades estuvieron ligadas a proyectos financiados por organizaciones

no gubernamentales (Castañeda,2011:66). En ese contexto, las instituciones estatales y no gubernamentales con el afán del desarrollo de los pueblos indígenas, empiezan a elaborar estrategias para incorporar a este grupo de la sociedad mercantil.

4.2 El tejido como manifestación social

Se puede observar cómo las estructuras sociales externas (instituciones estatales y no gubernamentales) presentadas en el apartado anterior conjugadas con las estructuras internas (la historia de hombres y mujeres), da como resultado la práctica del tejido.

En la comunidad de *Inti Waykupunku*, el tejido que al principio puede parecer una práctica femenina y doméstica, también es compartida con los hombres. Por un lado, parecería responder a un proceso netamente económico, destinado a la comercialización de artesanías, con la lógica de mercado. Por otro, responde al empoderamiento de la mujer como estrategia de supervivencia para dispersar riesgos.

(...) El caso de los tejidos andinos, sus elaboraciones figurativas y configuraciones cromáticas, las cuales sin poseer todavía una elaboración pictográfica o ideográfica, como podría ser el caso de las "escrituras" aztecas y mayas (o la pictografía de los cuna venezolanos), no sólo traducen un sistema de concepciones (ecológicas, sociológicas, religioso-rituales) sino también transmiten su memoria, en cuanto reproducción normativa de los discursos de una socio-cultural sobre sí misma (Sánchez-Parga,1995:6).

Sánchez-Parga (1995) menciona que, en la manifestación del tejido no sólo aparece la información de un grupo humano sino a través de este se obtiene una evaluación interior, una idea de sí mismos. Esta conciencia, nos acerca a visualizar el comportamiento, conducta (normas, leyes) de este grupo. La escritura no se encuentra separada del cuerpo colectivo sino son uno sólo, y se legitiman en la medida que exista un transmisor. En este caso, la mujer, la responsable de reproducir y transmitir los múltiples códigos sociales, culturales, que se entretajan en torno al tejido. Esta es una de las razones por lo que, la práctica del tejido se encuentra arraigada a la mujer, y esta a su vez no puede desprenderse.

Por otro lado, el lago proporciona identidad, configurando su vida material y simbólica. Por otro, proporciona materia prima (totora) y el tejido es una expresión de sus símbolos y sentires, que además, dinamiza la economía.

Por lo tanto, se puede entender cómo la práctica del tejido ha ido rebasando los límites de caducidad, y aunque esté atravesado por estructuras externas e internas, que han permitido la vigencia del tejido en las mujeres de esta comunidad. También se puede entender que el tejido es un referente de vida para las mujeres de *Inti Waykupunku*, y es por medio de este que la mujer puede seguir siendo promotora cultural, y por lo tanto, empoderarse de este espacio significa una actuación directa en el ámbito cultural, social y económico.

4.3 Cosecha de la totora

La totora es una planta acuática, que crece de forma natural en lagunas, zonas pantanosas o cultivadas, se puede encontrar a lo largo de las costas del Atlántico y del Pacífico; desde California hasta los países de Chile y Argentina. En el Ecuador, en la provincia de Imbabura, la totora se localiza en los lagos de *Imbakucha* - Lago San Pablo y *Yawarkucha*. Alrededor de **tres mil** familias se ven beneficiadas por el cultivo y artesanías de esta planta, la familia de las *Cypereaceae*, del género *Scyupus*. Su nombre castellano es anea, junco o junquillo. La planta de la totora puede llegar a medir hasta **cuatro metros** de altura, la mitad se encuentra sumergida y la otra está por encima de la superficie. Posee un tallo erecto, liso, flexible y liviano.

Esta planta tiene una importancia social, económica y cultural para las comunidades andinas. Los tallos se usan para realizar artesanías, entre esas la confección de esteras, las cuales se comercializan por todo el país y en menor proporción para exportación. Además, de tener un elevado nivel nutricional como planta forrajera es un excelente recurso para el ganado durante períodos de sequía (Larreamendy, 1989:68).

Por un lado, se puede evidenciar la presencia de ganado en los totorales, aunque saben que

las tierras pantanosas son perjudiciales para los animales y que además provocan erosión al suelo. Realizan el pastoreo en esos terrenos por necesidad, por la falta de tenencia de tierras.

La totora crece naturalmente a las orillas del lago San Pablo, cada lote de totora o totoral tiene dueño, su adquisición se dio por herencia, asentamiento, compra, afectación, reforma agraria y otros. Sin embargo, el municipio les solicita la legalización de los terrenos pero los comuneros no realizan este trámite por falta de dinero o documentos que avalen la pertenencia de los terrenos; por la escasa información; y por la poca disponibilidad de tiempo para realizar los trámites.

Estos lotes son herencia de mi papá, como yo sé hacer esteras, mi papa dijo “vos cógete, a ti te gusta hacer esteras”. En cambio, mis hermanos trabajan, viajan a Colombia, otros viven en Manta, otros en Quevedo, ellos ya no hacen esteras, son comerciantes, venden granos. Entonces viven allá. Como yo no me voy a ningún lado y me gusta hacer las esteras, tengo que tener limpiecito y cuidar a la totora. Entonces, mis hermanos dicen “a vos te gusta hacer las esteras, estate no más, cuídale no más, nosotros estamos por otro lado”. Gracias a mis hermanos, hasta las herencias de ellos yo cuido, y corto para hacer las esteras (Entrevista a *Mama Esperanza*, mujer viuda).

Los comuneros cosechan esta planta para la confección de esteras destinada a la comercialización, mientras otros comuneros con acceso a los totorales que se dedican a otras actividades, venden la materia prima a aquellos que no poseen estas tierras.

Yo compro por lotes, un lote cuesta 60 o 40 dólares, más o menos de un terreno de 15 de largo por 10 metros de ancho (Entrevista a *Luz María Otavalo*, mujer casada).

La mejor temporada para cosechar la totora es en el verano, entre los meses de junio hasta agosto, pero realmente todo depende de la necesidad de la materia prima o ingresos de la familia. Una vez cortada, se demora en crecer de seis a ocho meses para la siguiente cosecha. Sin embargo, cuando se adelanta la cosecha, la totora se pudre y no sirve para la

confección, también sino se la cuida, se mancha y el valor disminuye.

En las temporadas de lluvia no se cosecha la totora porque se pudre, en temporada de sol la totora se hace bien blanquita. Cuando la estera esta blanquísima le compran caro. Entonces, ya cosechada se le guarda nomás en la casa (Entrevista a Luzmila Tocagón, mujer casada).



Imagen 10: *Mama Esperanza cosechando la totora*²¹

Fuente: autora de la tesis, 2014

Cuando se realiza la cosecha, es un día de reunión con la familia, toda ella participa, por lo general se realiza los fines de semana para asegurar la participación de los trabajadores asalariados. Esta jornada puede ser desde la mañana hasta la tarde. En los totorales el agua puede llegar hasta más arriba de la cintura, así que es un trabajo duro, por la temperatura baja del agua y la demanda de fuerza física que se requiere para cargar a este junco en el agua.

Nosotros cuando cosechamos sacamos la totora entre seis personas, toca después de cuatro días venir a verle, hacer *wanwito* y pararle. Toca llevar cargando hasta la entrada de carro, para llevarle a la casa. ¡Me gusta mucho hacer esto! pero ahora que están trabajando mis hijos, ya se está propasando la totorita (Entrevista a *Mama Esperanza*).

²¹ Comunidad *Inti Waykupunku* - Terrenos de *Mama Esperanza*



Imagen 11: Manera de cargar la totora sobre la espalda²²

Fuente: autora de la tesis, 2014

En la cosecha participan hombres y mujeres con diferentes roles, el hombre corta la totora con una hoz en hileras, a su vez, la mujer y los niños acomodan los juncos al borde del lote, cuando es una familia con pocos miembros, cada uno se apropia de una hilera. Sin embargo, en lo más profundo, el hombre corta los tallos hasta llevarlos a las mujeres las cuales acomodarán. Además, las mujeres se encargan de la comida.

Siempre para sacar la totora se necesita de dos o tres personas, a veces seis personas. Cuando venimos a cortar totora, *mamita* Esperanza viene con el almuerzo o yo voy con el almuerzo (Entrevista a Luzmila Tocagón, mujer casada).

De esta manera, los juncos se encuentran recostados, listos para destinarlos al lugar de elaboración de las esteras. Dependiendo de la cosecha, los llevan en camionetas o sino amarrados con sogas sobre la espalda. En las casas, a los juncos los almacenan parados o recostados en algún lugar donde puedan guardarse (en los volados de las casas, cuartos, etc.). La totora puede permanecer guardada por grandes periodos.

²² Comunidad de *Inti Waykupunku*



Imagen 12: Manera de guardar la totora²³

Fuente: autora de la tesis, 2014

El lugar donde se realizan las esteras es dentro de la vivienda. En la comunidad *Inti Waykupunku* hombres y mujeres desde que son niños se les enseña el tejido con la totora para la elaboración de esteras. Actualmente, las mujeres se han empoderado de este espacio y esta práctica se ha ido feminizando, ya que la mayoría de los hombres trabajan fuera de la comunidad.

A mí me enseñó mi mamá y mi abuelita, todo niño aprende hacer estera, los niños de este tiempo ya no les veo hacer esteras. A mí ¡me encanta hacer las esteras! con eso ya tengo para mantener a mis hijos (Entrevista *Mama Esperanza*).

²³ Comunidad de *Hatun Waykupunku*



Imagen 13: *Warmis* reunidas para la elaboración de artesanías con totora²⁴

Fuente: autora de la tesis, 2014

4.3.1 *Proceso del tejido*

Para realizar el tejido con la totora se requiere remojar en agua a este junco. Con el propósito de recuperar la flexibilidad de la totora, facilitando el tejido, evitando el quiebre.

El sitio destinado para el tejido es el interior de la vivienda, para poder guardarla y protegerla de las condiciones climáticas que puedan exponer a este junco al deterioro. Las artesanías que tejen con la totora las mujeres de *Inti Waykupunku* son especialmente las esterías y en menor cantidad aventadores. Sin embargo, hay artesanos pertenecientes a comunidades cercanas que realizan trabajos más elaborados con la totora.

²⁴ Comunidad de *Hatun Waykupunku*



Imagen 14: Warmi elaborando aventadores de totora²⁵

Fuente: autora de la tesis, 2014

El procedimiento del tejido para la confección de esteras, se lo realiza de la siguiente manera, se seleccionan los juncos pequeños o “*mini*” para el entramado, es decir, aquellos tallos que van en sentido horizontal (ancho), mientras que los juncos más largos o “*ruku*” para la urdimbre, van en dirección vertical (largo).



Imagen 15: Ubicación de la totora para elaboración de la estera pequeña²⁶

Fuente: autora de la tesis, 2014

²⁵ Comunidad de *Hatun Waykupunku*

²⁶ Comunidad de *Inti Waykupunku*

La persona que va a tejer se coloca en el suelo, toma de dos en dos a los juncos más largos (*ruku*), los iguala, los cruza y los ubica en el suelo en sentido vertical, al ancho de una madera, que se encuentra en la parte inferior, que hace la función de una regla, para igualar y dar el ancho a la estera.



Imagen 16: Elaboración de la estera grande²⁷

Fuente: autora de la tesis, 2014

Se toma dos juncos para el entramado (*mini*), los cuales se entrelazan con los juncos ubicados longitudinalmente (*ruku*), golpeando cada cruce con una piedra plana y pesada.

La inclusión simétrica aparece como característica inconfundible de la figuración o escritura del tejido. En torno a un eje central, real o imaginario, que divide la pieza en dos mitades idénticas, (...) (Sánchez-Parga, 1995:18).

El tejido se lo realiza desde la mitad (de arriba hacia abajo y de izquierda a derecha) del *ruku*. Entonces, se procede a tejer, se deja cuatro *rukus*, inmediatamente se toman los siguientes cuatro *rukus*, para ser entrelazados con los dos juncos de la trama o *mini*. Se repite, cuatro *rukus* por encima de la trama, cuatro por debajo de la trama. Sin llegar al

²⁷Comunidad de *Inti Waykupunku* – *Casa de Mama Esperenza*

borde; se dejan aproximadamente diez centímetros. De igual forma, se vuelve a coger dos juncos *mini* para la siguiente hilera, esta vez, se cogerá saltado, cuatro por debajo de la anterior trama y cuatro de encima, de esta manera se cruzan los juncos horizontales con los verticales, alternado con la hilera de arriba.

La inclusión simétrica que supone siempre un eje central, ya sea figurativamente señalado en el tejido o sólo imaginario, aparece como una representación de la lógica binaria, que constituye la matriz simbólica generadora de todo el sistema de representaciones -la cuatripartita muy particularmente-, según la cual se estructura y organiza la sociedad andina: los cuatro *suyos* del imperio incaico. Pero sobre el fondo de la representación binaria, cada forma o color del tejido tiende a extenderse verticalmente en el espacio de la tela, de manera que cada unidad figurativa puede encontrarse ubicada en proporciones o combinaciones diferentes en distintos territorios del campo textil. La confección del tejido andino juega sí como una doble representación espacial: la continua de cada unidad temática o cromática, que puede ser leída horizontalmente, y la discontinua, en la que la combinatoria de tema y/o colores configura una sintaxis de espacios verticalmente sucesivos (Sánchez-Parga,1995:24).



Imagen 17: Tejido con la totora para realizar una estera grande²⁸

Fuente: autora de la tesis, 2014

²⁸ Comunidad de *Inti Waykupunku* – Luzmila Tocagón

Para realizar el remate, se trenza las puntas sueltas, con un doblés de atrás hacia delante, que asegura el tejido y proporciona el borde a la estera, visibilizándose el revés y el derecho.

Evidenciando el principio de complementariedad en el discurso cromático, meramente estético, por la combinación de contrastes, claros y oscuros, o por la inserción de tonalidades o matices que sirven de transición entre aquellos, se anuncia una primera simbólica social; la de lo masculino, color claro, y lo femenino, color oscuro, propia del imaginario andino.



Imagen 18: Remate de las esteras²⁹

Fuente: autora de la tesis, 2014

Las mujeres realizan este labor sentadas en el suelo, que por lo general es de tierra, pueden estar solas o acompañadas. Esta actividad no tiene horarios establecidos, lo hacen después de haber terminado eventualmente otras actividades, es decir, en el tiempo libre, o cuando necesitan dinero para cubrir con las necesidades del hogar. Sin embargo, hay muchas mujeres que dedican la mayor parte del tiempo a realizar esta práctica, probablemente por la falta de tenencia de tierras.

²⁹Comunidad de *Inti Waykupunku* – casa de Mama Esperanza y Luzmila Tocagón

Las esteras pueden tener muchos tamaños pero para la comercialización hay: esteras grandes que corresponde a la utilizada en una cama de dos plazas; esta tiene 1.90 mts de largo por 1.30 mts de ancho. Para negocio tiene un valor de dos dólares, mientras que la pequeña de una plaza y media, de 1.70 mts de largo por 1.30 mts de ancho, tiene el valor de un dólar. El “*bulto*” de veinte y cinco esteras grandes, tiene un costo de sesenta dólares, la elaboración puede tardar alrededor de una hora y la finalización de las veinticinco una semana. Mientras que, las esteras pequeñas se las elabora en media hora.

Se hace estera grande para cama grande o de dos plazas, hay otra estera que se hace de una plaza, la estera se hace de diferente medida. Se vende a Colombia, Guayaquil. Entonces aquí la mayoría de mujeres hacen esteras, otras se dedican a la frutilla (Entrevista a *Mama Esperanza*).

A veces se termina el material para esteras grandes o esteras pequeñas y hay que trabajar con lo que se tiene. Si tienes mucho de totoras pequeñas hay que trabajar, a mi hija le gustaba mucho hacer de la chiquita para vender, ahora se dedica a la frutilla (Entrevista a Rosa Caiza).

Todo lo que se tiene de totora no se desperdicia, hasta el último chiquito se utiliza, aunque sea para hacer rodapiés, más chiquitas que esas, también se hacen (Entrevista a *Mama Esperanza*).



Imagen 19: Bodega de almacenamiento de esteras

Fuente: autora de la tesis, 2014

De esta manera, la producción semanal de esteras depende de las necesidades de la familia, especialmente de la organización de la mujer, ya que tiene que complementar con otras actividades. Evidenciando una mayor presencia de mujeres a cargo de esta actividad, lo que se debe a la migración de los hombres o trabajos asalariados.

Cuando las mujeres se cansan, tenemos guardada la totora para volver a trabajar cuando queramos, siempre debes tener el material, por eso tengo todo guardaditos, a veces no tengo cualquier platita, yo, remajo la tarde y sigo haciendo la estera. (Entrevista a *Mama Esperanza*).

Mi esposo trabaja en una florícola, yo me quedo haciendo canastitas de totora, nosotros no tenemos tierra, ni totorales, nosotros compramos, pero esto es una fuente de dinero sobre todo por estas fechas de “ramos” pero también sé hacer estera de cinco dólares (Entrevista a Luz María Otavalo).

La comercialización de las esteras puede ser en ferias, cuando salen fuera del país (Colombia) para trabajar por temporadas o venden a los comerciantes, que son los intermediarios para la comercialización en el mercado nacional. Ellos van de casa en casa solicitando este artículo. Se les vende al contado lo que significa una transacción inmediata de capital.

El uso que se da a la estera es versátil, se utiliza como separador de ambientes, para sentarse en el suelo, como adorno, para dormir colocándola sobre la cama o tabla o directamente en el suelo, además sirve como tapicería de muros de habitaciones y de suelos, para secar los granos, entre otros.

En la osta sirve para tipo colchón, para secar el café y cacao, compran bastante para la Costa. Para descansar, en el campo necesito para sentarme con mis hijos o mis nietas o para las camas (Entrevista a Luzmila Tocagón).



Imagen 20: Utilización de las esteras como alfombras³⁰

Fuente: autora de la tesis, 2014

4.3.2 Enseñanza del tejido

Para comprender el aprendizaje de las mujeres en el arte de tejer, cabe mencionar el desarrollo que ha tenido la división sexual del trabajo en el proceso del tejido, tradicionalmente los hombres tejían con totora, mientras las mujeres estaban presentes en el proceso de la cosecha. Cabe señalar que desde temprana edad todos aprenden esta actividad. Actualmente, el tejido se ha vuelto una actividad femenina, debido a la migración temporal, trabajo asalariado (floricolas) y el cultivo de la frutilla (fuerza de trabajo hombre y mujer), ocasionando una disminución de la población masculina que dedique tiempo a esta labor.

La mayoría de las mujeres mencionan que tanto sus madres como sus padres les enseñaron a tejer. Ellas aprendieron a tejer, como un juego y los adultos entre picardías y bromas van enseñando el tejido. Por un lado, aprendieron más con sus madres porque con ellas pasaban más tiempo, además que ellas les incentivaban a tejer, mientras que a sus padres, al dedicarse a otras labores solo los veían cuando tejían y en ese momento les explicaban mientras hacían; por lo que, con sus madres ponían en práctica y corregían lo aprendido.

³⁰ Comunidad de *Cachiviro* – Fiesta de matrimonio en la casa de la novia

Al tejido no sólo se le debe entender como un objeto, resultado de la producción material de la sociedad, sino que tiene un carácter normativo, en la medida que manifiesta la idea que la sociedad tiene sobre sí misma e imprime esos códigos culturales. Sánchez-Parga (1995) señala que, el tejido deja de ser un objeto para ser un texto discursivo, donde dicha textualidad no está separada del colectivo y mucho menos es autónoma, sino que en el tejido se entreteje en una larga cadena de códigos, normas que se transmiten en la memoria colectiva.

(...) las marcas de la tortura ritual de los ritos de pasaje, inscritas en el cuerpo de los miembros del grupo, al mismo tiempo que revelan del significado gráfico de memorizar un mensaje para sustraerlo del olvido, hacen que el texto corporal de los individuos prolongue el corpus ético o leyes del grupo al que pertenecen (Sánchez-Parga, 1995:9).

De igual manera, el tejido realizado con lo totora está incorporado en la vida de los pobladores de esta comunidad. La artesanía elaborada no es simplemente un artículo decorativo, es parte de ellos, está carnalizado por sus múltiples usos.

4.3.3 Revalorización del tejido

Los textiles andinos son artefactos con cualidades excepcionales. Aparte de ser objetos táctiles y, a la vez, medios de transmisión de informaciones socioculturales sobre el estado social y los valores estéticos, por ejemplo, transmiten datos sobre la economía local e información histórica. Mediante los tejidos se establecen relaciones que entrecruzan estos ámbitos. Por lo que el tejido posee una doble función; por un lado, efectividad, en la medida que se materializa y sirve en la reproducción social; y por otro, afectividad en la medida que se expresa (Fisher, 2011:267).

Las esteras son un artículo artesanal considerado por los mismos artesanos y los consumidores como producto natural y saludable. Además que no hay máquinas que hagan esteras.

Antes, sólo se dormía en estera, ahora ya duermo en colchón, es mejor la estera que el

colchón, y es bien fresquita y por eso se vende más en la Costa (Entrevista a *Mama Esperanza*).

Lo que se pudo evidenciar con las mujeres de *Inti Waykupunku* es la necesidad de aprender más acerca del tejido con la totora. De esta forma se crean espacios para socializar técnicas de tejido. Se hace evidente una intervención e inversión a nivel nacional e internacional. Además, se producen prácticas solidarias y recíprocas.

En este caso, la Asociación “Totora Sisa” ha brindado cursos de capacitación y talleres para la elaboración de artesanías con totora, involucrando a artesanos extranjeros (Perú, Bolivia, Colombia y Venezuela), con el objetivo de realizar un intercambio en las técnicas de tejido a cambio de obtener conocimiento de las técnicas locales. Se observa gran acogida por los comuneros de las zonas. La participación mayoritaria es de mujeres y de ellas quien finaliza el proceso son las mujeres solteras, niñas, ya que las mujeres adultas tienen que realizar otras obligaciones. Sin embargo, las que terminan los cursos transmiten lo aprendido en sus hogares y a sus vecinos.

Allá es mucho pasatiempo para las mujeres que tienen hijos, por ejemplo, las mujeres que tienen hijos no tienen tiempo para pasar allá, entonces cada quien prepara sus esteras. Creo a hay mujeres solteras en esa asociación. Allá hay muchas chicas que saben hacer caballitos de totora, esas cosas dicen que están más caro, que compran los turistas. Esa asociación creo que es para gente que tiene mucha totora (Entrevista a Luzmila Tocagón)

Por otro lado, se pudo observar que las mujeres buscan revalorizar las técnicas de tejido con la totora. Como lo habíamos explicado, muchas de ellas acuden a los talleres dictados por la empresa “Totora Sisa” o se acercan a los artesanos de otras comunidades o vecinos con el fin de obtener conocimiento para recordar y re-aprender el tejido con la totora.

4.4 Relación del espacio femenino andino en torno al tejido

Las mujeres de *Inti Waykupunku*, cuando tejen juntas, además de intercambiar de manera solidaria y recíproca conocimiento, técnicas y materiales para tejer, también se relacionan afectivamente.

A mí me encanta la estera, nosotros desde niños sólo con esto hemos vivido y por eso el material tengo que tener cortado o sino algunas amigas dicen “ayúdame a cortar y te regalamos material”. Cuando uno no se tiene trabajo, ¡esto es trabajo! (Entrevista *Mama Esperanza*).

Por lo que, mientras ellas tejen, se cuentan sus vivencias personales, familiares y la situación económica que se encuentran, esperando consejos o el simple hecho de ser escuchadas. En esta comunión entre mujeres conversan con picardía, preocupación, etc. Evidenciando que con esta práctica se genera un espacio femenino y que a pesar de la presencia masculina, estos no participan y tampoco intervienen.

Mi hijo se demora en hacer estera una semana, cuando era soltero solo le gustaba estar mirando, le decía “has”. De niño hacía bien, pero cuando era soltero, ya no quiso hacer. Ahora que está casado hace con la mujer porque a *paniku* le gusta hacer y ella le incentivó para que haga, ahora cuando tiene tiempo libre hace porque como trabaja en florícola no tiene mucho tiempo. Pero él siguió un curso en “Totora Sisa” hasta certificado dieron, yo creo que si ha de’ber aprendido hacer algo (Entrevista a *Mama Esperanza*).

En torno a lo mencionado, referente a la historia colectiva y el contexto social en el que se desarrollan las mujeres de esta comunidad, se puede explicar la importancia del tejido para las mujeres de *Inti Waykupunku*. Por lo que, se ha considerado esta práctica como colectiva, sin adjudicar exclusivamente a las tradiciones pasadas, transmitidas generacionalmente sino, como resultado de una estrategia en la economía nacional, que tiene como objetivo incentivar a las mujeres en la confección de artesanías destinadas a la comercialización para el “desarrollo local” con capacidad de exportación y el desarrollo

turístico de la zona (Castañeda,2011:78). Lo que ha implicado una inserción calculada en la “lógica de mercado”, sin olvidar el sustento simbólico sociocultural que el tejido proporciona y además las prácticas recíprocas y solidarias que se dan en torno a este.

De esta manera, se puede explicar por qué las mujeres siguen tejiendo, entendido desde su proceso histórico, pasando por la intervención que se produce en estos sectores. Por un lado, está lo que menciona Sánchez-Parga (1984) que, las comunidades campesinas indígenas frente al desarrollo, han optado por diferentes estrategias de supervivencia y se vuelve un reto para las comunidades involucrarse en el desarrollo rural. Tal es el caso, que cuando se conversa, tienden a autodenominarse como “nosotros los pobres”, refiriéndose a la situación y condiciones de vida, lo que significa que han ido aprendiendo el discurso del desarrollo lleno de proposiciones y expectativas. Y en la medida que, lo interiorizan va generando dentro de este sector social, nuevas formas de reivindicación y diferentes necesidades que influyen y perturban sus estrategias de supervivencia.

El discurso del desarrollo rural llega además a las comunidades campesinas con una serie de contenidos y propuestas, que si en parte van destinados a resolver problemas reales en la condiciones de vida de dichos sectores, no siempre se presentan como las soluciones más adecuadas a las necesidades de fondo, y pocas veces adoptan la forma o metodología más apropiadas para que puedan ser asumidos por sus destinatarios dentro de la lógica de su supervivencia. (Sánchez-Parga,1984:53)

Por otro lado, se entiende cómo esta práctica ha perdurado en el tiempo, ha adquirido valorización, y a su vez se convierte en una estrategia de supervivencia que reconfigura la cultura, de forma que permite auto identificación. En el caso del tejido, este actúa como componente simbólico porque se imprime su cultura y la manera de actuar de su sociedad. Además, que como lo menciona Sánchez-Parga (1984) el hecho de incluirse en el mercado ha provocado una aculturación casi calculada, si bien se sigue tomando rasgos de la cultura dominante, esta obtiene una significación diferente, enraizada en lo más profundo de su cultura.

Otro factor importante es la permanencia de la mayoría de mujeres en la comunidad en contraste con la migración que han sufrido los hombres. Lo que ha generado entre las mujeres vínculos sólidos con la cultura, que han sido determinantes para auto identificarse, lo que se puede evidenciar en el uso de la vestimenta tradicional y el modo de producción que se articula dentro de la comunidad, gira en torno al tejido con la totora y en tiempos de crisis, es un ingreso económico para las familias.

Se puede entender la valoración del tejido y la generación de un espacio femenino, ya que, por un lado se inscribe en la memoria colectiva que da como resultado la normativa social, y por otro, su funcionalidad económica. Por esas razones se puede evidenciar el interés de las mujeres por aprender a tejer, entendido también desde la intervención de los agentes externos que llegan a incorporarse en las comunidades, que sin lugar a dudas re-significa su identidad y genera un espacio femenino.

Cabe mencionar que, de igual manera, siempre están atravesadas por actividades agrícolas, agropecuarias porque es un complemento, ya que no se puede expresar que hay estructuras económicas, culturales, políticas, o de parentesco. Estas no actúan como estructuras autónomas, sino que, en todas las estructuras participan para el funcionamiento del sistema social.

Entonces, ante lo expuesto y lo evidenciado en campo, se puede asegurar que, todas las prácticas, sean de índole económico: agricultura, crianza de animales, entre otros ingresos; como las que permiten una reproducción socio cultural, revelan que no hay una actividad primordial, sino que todas se conjugan para lograr una sobrevivencia, donde cada una juega un papel importante para hacer posible la reproducción de la vida. Por lo que, todas las relaciones se encuentran estructuradas por una visión relacional.

4.5 Retos de la comunidad Inti Waykupunku en el desarrollo rural

En esta parte de la investigación se señalará la incorporación de las mujeres a proyectos

locales para la elaboración de artesanías y la manera como se confrontan con las prácticas de reproducción social, cultural y económica de las mujeres de *Inti Waykupunku*.

A partir de los años 90, el movimiento indígena fue consolidándose como grupo importante en la escena política del país, enfrentándose a proyectos políticos neoliberales imperantes en esa época. Mientras que en el panorama mundial se pronunciaban movimientos ambientalista, entre otros. Por lo que, a finales de siglo XX estos grupos son partícipes del debate mundial, referente a la crisis de la modernidad occidental.

Ante este panorama las comunidades indígenas deben incorporar nuevas lógicas para enfrentar los efectos del desarrollo rural. En los últimos años se ha producido gran cantidad de proyectos. Este es el caso de la empresa comunitaria Totorá Sisa creada en el año 2003, ubicada en la parroquia de San Rafael de la Laguna, la que ha sido promotora en la elaboración de artesanías con totora y el desarrollo turístico de la zona, donde comunidades aledañas, como la comunidad de *Inti Waykupunku* se han favorecido de los diferentes espacios que esta empresa comunitaria ha destinado para la elaboración de artesanías con totora y diversas formas de utilización de este junco, como material para la construcción, alimento y medicina.

De esta manera, las mujeres de la comunidad de *Inti Waykupunku* que se dedican a la elaboración de esteras con totora han formado parte de las capacitaciones que promueve Totorá Sisa, especialmente han participado en el tejido. Sin embargo, ellas se encuentran expectantes y desconfiadas porque de manera continua se han visto involucradas a un sin número de proyectos que terminan fracasando.

En muchos de los casos, las mujeres desertan por falta de tiempo, por insuficiencia de material y al no percibir de manera inmediata ingresos económicos. Sin embargo, quien finaliza el proceso en reciprocidad con sus vecinos imparte los conocimientos aprendidos. Por otro lado, al incorporarse a esta entidad adquiere los beneficios que esta provee: capacitaciones y gestión en los trámites para la venta de sus artesanías; a cambio, la empresa gestiona por medio de las artesanías el desarrollo turístico de la zona, lo cual le

permite acceder a capital local y extranjero, y de esta manera las ganancias van directamente al artesano, estos a su vez disponen de flexibilidad laboral, lo que ha generado avances significativos en las comunidades.

Cabe mencionar que pese a la incorporación de las artesanías en el mercado nacional y extranjero. Los artesanos mantienen relaciones de reciprocidad con su comunidad y en todo el proceso del tejido. Entre esos podemos citar los trueques culturales entre artesanos provenientes de otras zonas, la reciprocidad con la comunidad al impartir los conocimientos, compartir material cuando se ayuda en las cosechas, etc.

Por otro lado muchos de los proyectos que fracasan no dan cuenta de la realidad de las comunidades. Sin embargo, cuando las gestiones se producen por iniciativa local, como *Totora Sisa*, hacen posible que el desarrollo rural no sea tan agreste con la comunidad y la naturaleza y a su vez, permite que el proyecto siga prosperando porque la comunidad adapta lo aprendido a su forma de vivir.

Pese a las intervenciones gubernamentales y no gubernamentales, no han sido factores determinantes para que las mujeres de *Inti Waykupunku* dejen de tejer y mucho menos se abstengan a aprender más acerca del tejido, tal es el caso que las mujeres siguen apoderándose de este espacio e incentivan a que sus hijos aprendan el tejido que significa el sistema de organización de la comunidad, ya que las sociedades se organizan en torno al territorio y cuando este provee de alimento y condiciones necesarias para la vida, una comunidad se identifica con ese territorio.

Por lo que, a través del tejido se pueden evidenciar todas las estructuras de esta comunidad. Por un lado, es una producción sociocultural, en la cual se aprecia en su mayoría mujeres tejedoras de esteras; conformando un espacio femenino, el empoderamiento del mismo, para transmitir a sus generaciones conocimientos; y, por otro es una producción socioeconómica, en la que se evidencian relaciones de solidaridad y reciprocidad y es una fuente de ingreso. De igual manera, a través de la estética del tejido se aprecia la simetría, complementariedad y paridad, principios de la cosmovisión andina y sin lugar a dudas, en

un análisis más profundo, el tejido es una fuente escritural, en la cual se inscriben las normas y comportamientos, por lo tanto, la ética de esa sociedad.

5. CONCLUSIONES

El estudio realizado presenta una aproximación del rol de las mujeres en la comunidad *Inti Waykypunnku*, y los retos que deben enfrentar ante el eminente desarrollo rural, el mismo que es parte de su cotidianidad, desde hace mucho tiempo. Pone de manifiesto las prácticas socioculturales de las mujeres (en especial el tejido con la totora) y cómo estas actividades, se encuentran afectadas por las intervenciones de las instituciones gubernamentales y no gubernamentales (Empresa comunitaria Totorá Sisa).

Por un lado, el discurso del desarrollo rural aparece cargado de expectativas y propuestas, si bien estas propuestas llegan a mitigar los problemas que se encuentran en estos sectores, por otro, no son la mejor solución ante las necesidades primordiales. Sánchez-Parga (1984) menciona que incluso en muchos de los casos se vuelve difusa y compleja la metodología al momento de ser incorporadas en sus pobladores, y a su lógica de supervivencia.

Las mujeres de la comunidad *Inti Waykupunku* han tenido que implementar estrategias de supervivencia, ya que la producción agrícola no abastece con recursos suficientes, en tal virtud, buscan cubrir esta falencia con otras actividades productivas que generen ingresos económicos y se constituyan en complemento de su modo de producción.

Ante las necesidades de la comunidad *Inti Waykupunku* hay una práctica que no sólo se encuentra complementando las actividades económicas, sino que de manera especial, se ha convertido en un espacio de empoderamiento de la mujer, donde se ha desentramando una larga cadena de contenidos culturales, sociales y hasta éticos, esta práctica hace referencia al tejido. Por un lado, este espacio se ha visto feminizado por ausencia de hombres debido a los trabajos que tienen fuera de la comunidad; y, por otro, las mujeres al tener una relación sociocultural con el tejido, no sólo construyen nexos sociales y prácticas económicas, sino que adquieren auto-identificación étnica, revalorización y pertenencia a la comunidad.

El tejido, además de ser una práctica articuladora en la vida de la mujer, expresa el pensamiento de una cultura y la manera cómo una sociedad se ve a sí misma. En la estructura del tejido se plasma la cosmovisión andina con su simetría, repetición y dualidad, da cuenta no solo de los principios andinos sino también de los códigos lingüísticos, mentales y sociales que expresa esta sociedad. Por lo que, Sánchez-Parga (2009) menciona que se podría plantear al tejido como un sistema de lenguaje y, más apropiadamente, como sistema de escritura.

Las mujeres de *Inti Waykupunku* se encuentran atravesadas por estructuras internas (memoria colectiva que genera la tradición del tejido) y externas (instituciones estatales y no gubernamentales). Pese al constante cambio que estas estructuras generan, no ha sido un impedimento para que las mujeres de esta comunidad mantengan el tejido como actividad primordial, ya que consideran que la planta de la totora es “una mina de oro” que proporciona ingresos económicos para el hogar, especialmente cuando las circunstancias son más difíciles.

Por otra parte, los fracasos de muchos proyectos, en gran medida se deben a que, sus objetivos se encuentran direccionados a cambiar tan sólo un aspecto de los pobladores, sin considerar sus verdaderas necesidades, sin asumir con responsabilidad los problemas y sobretodo sin hacer un análisis previo y priorización de los mismos, en consenso con la comunidad, en procura de mitigar los daños colaterales que estos producen. En consecuencia, solo cuando las personas se encuentren por encima del capital, se podrá decir que se practica el Buen Vivir.

Finalmente, todo se enmarca en el campo del desarrollo, si bien es cierto que las mujeres de la comunidad *Inti Waykupunku* han modificado su forma vida, adoptando estrategias de supervivencia, también es cierto que, las inconsistentes ambigüedades del desarrollo, ha provocado que el movimiento indígena se consolide como un sector político y étnico. Sin embargo, no es una justificación para seguir repitiendo el pasado, sino más bien, es un llamado de atención ante el cual, toda la ciudadanía, debe asumir una actitud consciente, responsable y participativa.

6. BIBLIOGRAFÍA

Alberti, Giorgio y Mayer, Enrique. *Reciprocidad e intercambio en los andes peruanos*. Lima, Ed. IEP, 1974.

Antamba, María Eva et al. Tesis: *Revitalización de la memoria histórica sobre la “Toma de tierras en el cantón Cotacachi parroquia: el sagrario y en el cantón Otavalo parroquias: Eugenio Espejo, San Rafael de la laguna, González Suárez y San Pablo del Lago”*. Quito, UPS, 2011.

Askunze, Carlos. *Más allá del capitalismo: alternativas desde la economía solidaria*. Internet. http://www.economiasolidaria.org/files/economia_solidaria_askunze.pdf. Acceso: 04/02/2015.

Beling, Adrian y Vanhulst, Julien. *Buen vivir: la irrupción de América Latina en el campo gravitacional del desarrollo sostenible*. Internet. http://www.redibec.org/IVO/rev21_01.pdf. Acceso: 04/03/2015

Calderón, Viviana. Tesis: *Feminidad, maternidad y vínculo primario madre-hijo: un acercamiento a la psicología de la mujer indígena de la sierra, en la comunidad Kichwa - Otavalo “La Compañía” en la provincia de Imbabura*. Quito, PUCE, 2011.

Castañeda, María. Tesis: *Las prácticas de gobierno comunitario: el caso de las comunidades de la parroquia González Suárez*. Quito, FLACSO, 2008.

Castelnuovo, Allan y Creamer, German. *La desarticulación del mundo andino: dos estudios sobre educación y salud*. Quito, Ed. Abya – Yala y Dpto de Sociología, 1987.

Cárdenas, María Salomé. Tesis: *“Campo social y habitus del desarrollo. Estudio de caso de las mujeres de la comunidad de Pulinguí – provincia de Chimborazo”*. Quito, PUCE, 2011.

De la Torre, Luz María. *Un universo femenino en el mundo andino/ Runapaqpacha*

kawsaypi warmimanta yuya, yachay kunapash. Quito, Ed. INDESIC y Fundación Hanns Seidel, 1999.

De la Torre, Luz María y Sandoval, Carlos. *La reciprocidad en el mundo andino: el caso del pueblo de Otavalo*. Quito, Ed. Abya-Yala y ILDIS-FES, 2004.

Echeverría, Bolívar. *Definición de la cultura*. México, Ed. Ítaca, 2001.

Estermann, Josef. *Filosofía Andina: estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito, Ed. Abya – Yala, 1998.

Estrella, Eduardo. *Medicina y estructura socio-económica*, Quito, Ed. Belén, 1980

Estrella, Eduardo. *Medicina aborigen*. Quito, Ed. Época, 1977.

Fisher, Eva. *Los tejidos andinos, indicadores de cambio: apuntes sobre su rol y significado en una comunidad rural*. Internet.
<http://www.scielo.cl/pdf/chungara/v43n2/art08.pdf>. Acceso: 2015/03/03

Firth, Alan. *Etnometodología*. Internet.
[www.dissoc.org/ediciones/v04n03/DS4\(3\)Firth.pdf](http://www.dissoc.org/ediciones/v04n03/DS4(3)Firth.pdf). Acceso: (2014-09-03)

Franquemont, Edward y Franquemont, Christine. *Awaq Ñawin: El ojo del tejedor . La práctica de la cultura en el tejido*. Internet:
<http://ecommons.library.cornell.edu/handle/1813/2270>. Acceso: 05/02/2015

Gambo, María y Guajan Blanca. Tesis: *Imaginario que tiene el mestizo de la mujer indígena y como éstos repercuten en la autorepresentación de ésta*. Quito, PUCE, 1993.

Granizo, Juan. “De Caciques, de Incas y Conquistadores”. *Instituto Otavaleño de Antropología y la Universidad de Otavalo*, núm. 3, agosto, Otavalo, 1976.

Jaramillo, Hernán. “Visión Panorámica de la artesanía textil de Otavalo”. *Instituto*

Otavaleño de Antropología y la Universidad de Otavalo, núm. 26, Otavalo, 2010.

Larreameindy, Pilar. Tesis: *Artesanías en totora en la parroquia de Guaytacama*. Quito, PUCE, 1989.

Macía, Manuel y Balslev, Henrik. *Use and management of totora (Schoenoplectus californicus, cyperaceae) in Ecuador*. Internet.

[http://www.researchgate.net/publication/226337987_Use_and_management_of_Totora_\(Schoenoplectus_Californicus_Cyperaceae\)_in_Ecuador](http://www.researchgate.net/publication/226337987_Use_and_management_of_Totora_(Schoenoplectus_Californicus_Cyperaceae)_in_Ecuador). Acceso: 04/02/2015.

Martínez Valle, Luciano. *Economía política de las comunidades indígenas*. Quito, Ed. Abya – Yala, ILDIS, FLACSO, OXFAM, ed. 2ª, 2002.

Mayer, Mintz y Skinner. *Los campesinos y el mercado*. Lima, Ed. PUCP, 1974.

Murra, Jhon. *La organización económica del estado Inca*. México, Ed. Siglo XXI, ed. 4ª, 1987.

Ordóñez, Angélica. *Migración transnacional de los kichwa otavalo y la fiesta del Pawkar Raymi*. Internet. http://kichwa.net/wp-content/uploads/2011/08/Migracion_transnacional-kichwa-otaval.pdf. Acceso: 04/02/2015.

Ramón, Galo. *Resistencia Andina*, Quito, Ed. Centro Andino de Acción Popular, 1987.

Razeto Migliaro, Luis. *Teoría Económica Comprensiva Economía Solidaria - Desarrollo Sustentable*. Internet. <http://www.luisrazeto.net/category/contenido/teor%C3%ADa-econ%C3%B3mica-comprensiva-econom%C3%ADa-solidaria-desarrollo-sustentable>. Acceso: 04/02/2015.

Rostworowski, María. *Redes económicas del Estado inca: el “ruego” y la “dádiva*. Internet. http://www.pacha.me/sites/default/files/estado-inca_rost.pdf. Acceso: 04/02/2015.

Sánchez-Parga, José. *Estrategias de supervivencia en la comunidad andina*. Quito, Ed. Centro Andino de Acción Popular, 1984.

Sánchez-Parga, José. *¿Por qué golpearla: ética, estética y ritual en los andes*. Quito, Ed. Centro Andino de Acción Popular, 1990.

Sánchez-Parga, José. *Qué significa ser indígena para el indígena. Más allá de la comunidad y la lengua*. Quito, Ed. Abya- Yala, 2009.

Sánchez-Parga, José. *Textos textiles en la tradición cultural andina*. Quito, Ed. IADAP, 1995.

Silverman, Gail. *El tejido andino: un libro de sabiduría*. Lima, Ed. Banco Central de Reserva del Perú, 1994.

Tenorio Ambrossi, Rodrigo. *La intimidad desnuda sexualidad y cultura indígena*. Quito, Ed. Abya – Yala, ed. 2^a, 2004.

Vázquez, Lola y Jiménez, Jhonny. *Economía Solidaria: Patrimonio Cultural de los Pueblos*. Quito, Ed. Abya – Yala, ed. 2^a, 2013.

7. ANEXOS

7.1 Anexo glosario *kichwa* – castellano³¹

Abreviaturas

a. Topónimos

amz.	Amazonía
ss.	Sierra sur (Cañar, Azuay, Loja)

b. Gramaticales

adj.	adjetivo
adv.	adverbio
exp.	expresión
núm.	número
prom.	pronombre
s.	sustantivo, nombre
S.	sujeto
Sin.	sinónimo
v.	verbo

A

allpa	s. tierra, polvo, terreno. adj. silvestre.
ayllu	s. familia, pariente, aldea, pueblo, comunidad organizada.
ayllu llakta	s. comunidad.

CH

chakana	s. puente, nexo, escalera.
---------	----------------------------

³¹ La escritura del idioma *kichwa* se encuentra en proceso de construcción. Por lo que, muchas veces la escritura dependerá del dialecto de cada zona. Sin embargo, para esta investigación todos los vocablos utilizados por los pobladores andinos se han homogenizado a las normas del idioma *kichwa* para tener un mejor comprensión. La escritura *kichwa* no tiene las vocales *o* y *e*; y tampoco las consonantes *j* y *q*.

chakra	s. pequeña extensión tierra, huerto, sementera.
challana	v. ss. recoger granos o residuos de cosechas. v. ss. descriarse, dañarse, descarriarse, desviarse de los valores.
chiki	adj. mal augurio, desgracia, adversidad, infortunio, crisis.
chikichina	s. no desperdiciar nada.
chiki kawsay	s. malos tiempos, hambrunas, enfermedades.

H

hanak	adv. arriba, encima, alto, parte alta, parte superior, elevado.
hanak pacha o	s. espacio superior.
hanan	s. cielo.
hatun	adj. inmenso, amplio, grande.
Hatun Kuraka	S. presidente (a) Sin. <i>Kapak Kuraka</i>
Hatun Pachakamak	S. Ordenador de la totalidad del universo.

I

inti	s. sol. s. junio.
Inti Raymi	s. Fiesta del Sol (24 de junio); solsticio.

K

kamana	v. cuidar, gobernar.
kancha	s. patio de juego; plaza de entretenimiento, en el Cuzco antiguo
kapak	adj. principal, grande, importante; grandeza. s. diciembre.
Kapak Raymi	s. Fiesta del florecimiento; Fiesta solemne del solsticio de invierno.
karana	v. brindar, convidar, servir, dar de comer. amz. regalar.
kari	adj. hombre, varón, masculino, macho. amz. esposo, marido.
karilla	s. sólo hombre, hombre nada más, como hombre.
kati	s. después. v. seguir.
Kati kuraka	S. vicepresidente.
kawsay	v. vivir, habitar.

	s. vida, cultura.
kay	pron. este, esta, esto. v. ser, poseer, tener.
kichwa	idioma kichwa; lengua de gente.
killa	s. luna. adj. ocioso, vago.
kuri	s. oro
Kurikancha	s. Templo del Sol en el Cuzco; plaza dorada.
kuya	s. esposa del inca. s. septiembre.
Kuya Raymi	s. Fiesta de siembra o de mujeres.
kullki	s. plata.
Kullkikamayu	S. tesorero.
kuychi	s. arco iris.
kukayu	s. refrigerio - alimento que se lleva con fines de consumir posteriormente.
kuraka	s. hombre libre.
LL	
lluki	adj. izquierdo, surdo. adv. lado izquierdo.
M	
mama	s. madre, mamá.
mama-acsu	s. madre de la patata.
mamakuka	s. madre de la coca.
mamakuwa	s. madre de la quinua.
mamasara	s. madre del maíz.
manay	s. reclamo de un servicio, cumplimiento de una obligación, dar una obligación. (trabajo reciproco)
maki	s. mano
makipurarina	s. juntar manos para hacer un trabajo.
makimañachina	s. compartir manos para hacer un trabajo
mini	adj. pequeño, la trama en el tejido
minka	s. trabajo comunal, servicio especializado por petición formal.

N

nanay s. dolor.

P

pakarina v. amanecer.
pacha s. mundo, naturaleza; ecosistema; espacio-tiempo; cosmos; universo.
pachak núm. cien, ciento.
Pachakamak s. dios; Deidad ordenadora del universo.
pachakamak s. el que hace tiempo y espacio; el que gobierna al mundo.
pachakutik s. vuelta del universo; cataclismo cósmico.
Pachamama s. hábitat, naturaleza, medio ambiente, ecosistema; Madre Tierra.
pachanay v. poner, colocar debajo de.
Pacha Yachachik profesor universal; deidad cósmica
pani s. hermana. De hermano a hermana
paniku S. cuñada.
s. hermanita (ku) diminutivo
pañã s. derecho.
adv. lado derecho.
parka s. pasado
pukyu s. vertiente.
punku s. puerta.
pawkar s. marzo.
Pawkar Raymi s. Fiesta del florecimiento.

P'

p'aina s. trabajo rápido; trabajo repentino.

R

raymi s. fiesta.
ranti adv. a cambio de, reciprocidad.
ranti-ranti v. ayudar.
s. presta manos.
rikuk s. el que esta viendo
Rikuk Runa S. síndico (a)
ruku adj. viejo, anciano.
runa s. ser humano, persona, gente; poblador indígena.

S

sisa s. flor

T

taita s. padre, papá.

tawa núm. cuatro.

tinku s. pelea ritual.

U

uniguilla s. intercambio de productos de distintas zonas.

uku adv. interior, debajo de, adentro.

s. cuarto.

uku pacha la región de adentro; el subsuelo; selva; cavernas del mundo de los muertos.

unkuy s. enfermedad.

uray adv. abajo.

uray pacha s. región abajo; mundo inferior.

uyanza s. donación.

W

waje-waje s. trabajo de intercambio recíproco.

wakcha s. pobre, viudo, huérfano.

warmi adj. mujer; fémina; femenina.

warmiwamra s. joven.

adj. adolescente.

warmilla s. sólo mujer, mujercita.

wawa s. niño, bebé.

adj. pequeño.

wayku s. quebrada.

wirakucha s. señor, caballero; gente blanca; término que se refiere a los españoles y mestizos.

Wirakucha S. Deidad panandino; Dios supremo de los incas.

Wirakucha S. Dios Hacedor del Universo

Pachayachachik

Y

yachachik	s. profesor, maestro, educador docente
yachak	s. curandero, brujo, conocedor, sabio; hombre sabio.
yana	adj. negro. adj. ayudante, criado, servidor, sirviente.
yanapa	v. ayudar, auxiliar, socorrer, favorecer, servir.
yanapanero	s. gente que realiza trabajo gratis.
yura	s. árbol, planta, mata, vegetal.

7.2 Anexos fotográficos



Imagen 21: *Warmi* cosechando frutillas



Imagen 22: Niña elaborando canastas de totora



Imagen 23: *Kari* elaborando artesanías con totora



Imagen 24: *Warmis* elaborando artesanías con totora



Imagen 25: Esposos junto a sus padrinos en el ritual del *pukyu*



Imagen 26: Comunidad reunida en el *pukyu* compartiendo el *kukawi*



Imagen 27: *Minka* de matrimonio



Imagen 28: *Warmis* elaborando *shampus* en la *minka* del matrimonio